中央研究院近代史研究所集刊
第109期（民國109年9月），45-90
©中央研究院近代史研究所

末代國師：第七世章嘉呼圖克圖*

林宣瑋**

摘　要

章嘉呼圖克圖往往被認為是藏傳佛教四大活佛，位列達賴喇嘛、班禪額爾德尼、哲布尊丹巴呼圖克圖之後，更被尊為國師，這樣的說法持續至今。國民政府也形容出生於清末的七世章嘉羅桑般殿丹畢蓉梅為一位忠黨愛國的活佛喇嘛，襄助共和、反對分裂，更對蒙古民眾有強大的號召力。但事實上七世章嘉並非全然被動地接受國民政府的安排，在與中央政府達成互利共生的政教合作時，也時常利用宗教聲勢來謀取政治利益。而中央政府雖允許七世章嘉維持一定的地位，但當他意欲藉此擴張勢力，政教衝突也時有所聞。兩岸學界分別以專題式的方式研究及理解七世章嘉，但至今尚未出現通盤的討論。只有站在宗教人士的角度認識近代中國的各種政治變局，方能理解七世章嘉所下的每一步棋。本文透過國史館檔案、時人對七世章嘉的記載與各類史料，勾勒這位從滿清到民國、從邊疆到中央、從蒙古到漢地、從大陸到臺灣的末代國師其人其事。

關鍵詞： 章嘉呼圖克圖、羅桑般殿丹畢蓉梅、四大喇嘛、駐京呼圖克圖、藏傳佛教

---

* 本文原構思於筆者 2016 年 2 月發表之影像紀錄片「末代國師」，論文初稿曾發表於 2018 年 3 月 30 日中央研究院近代史研究所「中國現代史專題讀書會」，撰寫過程中承蒙陳永發、林維紅、吳啓訥、藍美華、劉學銚、林樂群、楊嘉銘等諸位老師、海中雄先生，以及許秀孟、孔令偉、樊俊朗、郭晉等學友大力協助，又蒙兩位匿名審稿人賜教及集刊編輯悉心校對，謹此一併致謝。惟本文疏漏皆由筆者自負。

收稿日期：2019 年 6 月 21 日，通過刊登日期：2020 年 6 月 8 日。

** 勤業眾信聯合會計師事務所稅務部研究員

前　言

1911 年滿清滅亡後，中國除了終結兩千年的帝制傳統之外，同時也面臨新的中央邊疆關係轉換、既有宗教與政治權力分配的轉型問題。滿清以施主與喇嘛的策略來安蒙古、攏西藏以定邊疆，但在歷經 1911 年的辛亥革命後，原本的施主僧侶關係也隨著新政權的建立而變質，新的國度強調宗教平等與五族共和，不願意給予佛教原有的尊崇。這樣的轉變使得前清時期掌握不同宗教與政治權力的喇嘛做出了不同選擇。

在西藏方面，第十三世達賴喇嘛（1876-1933）與英國結盟，打造宛如獨立王國的勢力緩衝區，第九世班禪（1883-1937）因稅收問題與達賴喇嘛僵持，憤而投奔中土。而第八世哲布尊丹巴呼圖克圖（1869-1924）則與俄國合作，趁著滿清顛覆之際拉攏蒙古王公使外蒙古獨立。關於這些蒙藏喇嘛對邊疆問題的影響，早已有豐碩的研究成果，近年來各類外交文獻、民族語言檔案也逐步解密翻譯；但對達賴、班禪與哲布尊丹巴呼圖克圖以外的活佛如何面對這樣的變局，卻少有關注。其餘的喇嘛在變局中如何選擇新的施主，如何與外國勢力合作斡旋？在與政治結盟抗衡的過程中，又是如何運用自己的宗教背景爭取政治籌碼，如何運用政治來達成宗教目的？新的政府又是如何看待這些前朝「遺物」，如何運用他們來完成治疆大業，如何從原本政教合一的制度中將政治與宗教脫鉤？這些耐人尋味的問題，仍然有待解決。

第七世章嘉呼圖克圖羅桑般殿丹畢蓉梅（the 7th Changkya Khutukhtu, Lozang Penden Tenpé Drönmé, 藏文為 ལྕང་སྐྱ་བློ་བཟང་དཔལ་ལྡན་བསྟན་པའི་སྒྲོན་མེ་, 1891-1957，以下行文皆稱七世章嘉）正好面臨上述所有問題。他本身具有極其複雜的多元性，遊走在政治與宗教、邊疆與中原、西藏與蒙古、皇朝與共和國、漢傳與藏傳佛教之間。他歷經清末民初的大變局，雖降世青海，卻落塵臺灣，雖為滿清的駐京喇嘛，但最後卻成為國民政府的宣化使，雖為內蒙古的呼圖克圖，但最後卻變成中國佛教會的會長。這些表面上看似風平浪靜的和平過渡，

事實上存在著許多的矛盾與紛爭。滿清、國民政府對宗教人士的各種示好與禮讓，更有政治上的算計與謀策。政府利用宗教，但也懼怕宗教，希望運用宗教達到政治目的，又提防宗教影響政治。而從宗教人士的觀點來看，一方面他們會呼應政策、表示順服，但在利益衝突之處，卻又會利用自己在宗教的聲勢吸引政府拉攏自身，藉此達成政治目的。政教之間的互動從來就非簡單事。

學界目前對章嘉呼圖克圖體系的研究並不多，對七世章嘉的研究多以單一事件爲主。中國大陸學者對七世章嘉與民初政府的互動做了專題式的開拓，如謝海濤從 1929 年的蒙藏會議研究七世章嘉與國民政府的衝突，秦永章則從內蒙自治運動討論七世章嘉對內蒙的號召力及參與程度；[1]相較之下，臺灣學者更多從宗教人士的角度分析七世章嘉自 1949 年政府遷臺後的活動，如楊嘉銘關注七世章嘉與中國佛教會的互動與玄奘佛骨歸臺一事，闞正宗討論七世章嘉來臺後在中國佛教會中所扮演的角色。[2]但可惜的是，目前尚未出現對七世章嘉與政教關係的通盤性討論，若可以從宗教人士自身的能動性（agency）與主體性（subjectivity）來討論這位清末民初的藏傳佛教高僧，更可以看到政教策略背後的諸多盤算。

本文藉由近年來出版的各種大事年譜、檔案、回憶錄，從清朝的脈絡、民初的變局追溯到來臺之後的情勢，以第七世章嘉呼圖克圖的生平爲題，探討清末民初政治與宗教的合縱連橫。

1 謝海濤，〈南京國民政府初期與七世章嘉的關係研究：以「章嘉案」爲中心〉，《民族研究》，2013 年第 2 期，頁 97-109；秦永章，〈民國時期第七世章嘉呼圖克圖在內蒙古的宣化活動述略〉，《民族研究》，2010 年第 6 期，頁 83-91。

2 楊嘉銘，〈近年中國對章嘉之崇奉與研究〉，《蒙藏現況雙月報》，卷 17 期 3（2008 年 5 月），頁 17-29；楊嘉銘，〈章嘉大師與臺灣藏傳佛教〉，《蒙藏季刊》，卷 19 期 4（2010 年 12 月），頁 50-65；闞正宗，〈七世章嘉呼圖克圖與戰後中國佛教會〉，「藏傳佛教在臺灣學術研討會」，臺北：文化部蒙藏文化中心，2019 年 10 月 26 日。

一、清代扶持章嘉呼圖克圖宗教地位的背景與淵源

作爲一個統御多民族的帝國，滿清慣於利用宗教羈縻政策籠絡蒙古與西藏。乾隆皇帝在著名的〈喇嘛說〉裡面提到：「興黃教，即所以安眾蒙古。」[3] 清朝在蒙古行雙重政治，讓王公行政治統治，但又將宗教大權賦予服膺拉薩達賴權威、佛法薰陶的蒙古活佛。活佛的權力來自滿清，在政教方面都具有影響力，也因此活佛的政治權力與帝國的興衰息息相關。[4]在多次的權力更迭後，滿清確立了西藏由達賴、班禪統領，蒙古由哲布尊丹巴率領的藏傳佛教體系，其中又以達賴、班禪最爲重要，「中外黃教，總司以此二人，各部蒙古一心歸之，……所繫非小，故不可不保護之」。[5]而爲了安定蒙古，康熙皇帝又在喀爾喀蒙古立了哲布尊丹巴呼圖克圖。這三位活佛變成蒙藏地區藏傳佛教的最高領袖。

然而，清朝所擘劃下的秩序並未將宗教大權完全賦予特定的某位活佛。即使任命了一個握有宗教大權的活佛，清朝也會分封其他代理執行或勢力較低的活佛以作爲前者的制衡者，如此層層冊封、彼此相互牽制，讓中央政府得以緊緊控制宗教。這種眾建活佛而少其力的體系使得清朝能有效控制蒙藏邊疆，正如同班禪額爾德尼牽制達賴喇嘛一樣，滿清在冊封哲布尊丹巴呼圖克圖時也冊封了牽制他的抗衡者，即章嘉呼圖克圖活佛體系。[6]

現有通說認爲章嘉呼圖克圖是清代四大活佛之一，轄內蒙古教區。[7]論者多以康熙皇帝曾對一世章嘉呼圖克圖說：「黃教之事，由藏東向，均歸爾一人

---

3 〔清〕慶桂等奉敕修，《高宗純皇帝實錄》（北京：中華書局，1986），卷 1427，頁 84。

4 Owen Lattimore, *Inner Asian Frontiers of China* (Boston: Beacon Press, 1962), p. 63.

5 札奇斯欽，〈蒙古與西藏歷史上的相互關係和它對中原的影響〉，《蒙古史論叢》（臺北：學海出版社，1980），下冊，頁 922。

6 Evelyn Rawski, *The Last Emperors: A Social History of Qing Imperial Institutions* (Berkeley: University of California Press, 1998), p. 256.

7 張羽新，《清代四大活佛》（北京：中國人民大學出版社，1989），頁 39-47；星全成，〈章嘉活佛系統在清朝治理蒙藏地區中的作用〉，《青海民族學院學報（社會科學版）》，2007 年第 3 期，頁 26-32；Uradyn E. Bulag, *Collaborative Nationalism: The Politics of Friendship on China's*

掌管」，證明清朝賦予章嘉的權利，[8]並藉此推斷章嘉呼圖克圖爲中央政府的使者，具有「宣化」的功用，致力維護民族統一，並與其他三位活佛並尊。[9]然而四大活佛的概念實際上是清朝所營造的意象，而後的漢人政權又一廂情願地繼而受之。這種想像的四大活佛權力結構並非如此運行於蒙藏地區，現實中章嘉呼圖克圖的政治宗教地位往往不及達賴、班禪與哲布尊丹巴呼圖克圖。

這樣差距的形成，一方面是歷史因素，一方面也是滿清刻意爲之。章嘉呼圖克圖所統轄的內蒙古地區，不同於傳統藏地與喀爾喀蒙古，比較像是個勢力破碎帶，各個蒙旗的王公貴族均有支持的在地活佛。由於與北京的距離較近，中央政府勢力可及，章嘉呼圖克圖很難發展起如同其他三大活佛一樣的政教勢力。比起前面三大喇嘛，他更像純粹意義上的宗教領袖。此外，清代政府設置了「駐京兩翼四班呼圖克圖制度」，[10]章嘉呼圖克圖爲左翼喇嘛之首，駐京呼圖克圖身負每年輪調面聖的任務，來回奔波於北京、五台山、多倫諾爾之間，這種「輪調」的性質，使得章嘉呼圖克圖並不像其他三大山高皇帝遠的活佛一樣能在當地深耕勢力。歷代章嘉呼圖克圖也不常回到他的內蒙宣化地，即位於錫林郭勒盟的多倫諾爾（Dolo’on-nor）駐錫。俄國旅行家波茲德涅耶夫（Позднеев, Алексей Матвеевич, 1851-1920）在遊歷多倫諾爾時，就從當地居民口中聽聞章嘉活佛好久沒回去的消息。[11]一個不能在屬地久待的活佛，勢力發展的程度極其有限。

Mongolian Frontier (Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2010), p. 71; Evelyn Rawski, *The Last Emperors: A Social History of Qing Imperial Institutions*, p. 257.

8 釋妙舟，〈章嘉呼圖克圖〉，《蒙藏佛教史》（揚州：江蘇廣陵古籍刻印社，1993），頁 94。

9 鄧建新，〈論藏傳佛教章嘉活佛系統的社會功能〉，《世界宗教文化》，2010 年第 2 期，頁 63-67。

10 駐京呼圖克圖與駐京喇嘛的差別，陳曉敏做了細緻的討論，見陳曉敏，《清代駐京喇嘛研究》（北京：北京燕山出版社，2011），頁 9-11。此外，除了章嘉呼圖克圖，還有其餘「德高望重」的七大駐京呼圖克圖，包括敏珠爾呼圖克圖、賽赤呼圖克圖、拉果呼圖克圖、察漢達爾罕呼圖克圖、東科呼圖克圖、阿嘉呼圖克圖、土觀呼圖克圖等，七大呼圖克圖之排行順序依不同時代亦有差別，亦見陳曉敏，《清代駐京喇嘛研究》，頁 85-91。目前關於八大駐京呼圖克圖在民國時期活動之研究仍相當分散，且多爲專題式的探討，冀許來日能有完整、宏觀的著作誕生。

11 波茲德涅耶夫所指應爲六世章嘉，參見波茲德涅耶夫著，張夢玲等譯，《蒙古及蒙古人》（呼和浩特：內蒙古人民出版社，1983），卷 2，頁 351。

許多研究指出清朝不斷地提升章嘉呼圖克圖對藏傳佛教的影響力，給予加持、封號，康熙皇帝甚至賦予章嘉呼圖克圖「國師」的封號，一方面表示清朝政府有意識地維護章嘉呼圖克圖的地位，二來也透露出他的權力其實來自北京而非蒙藏。

「國師」一詞除了意指章嘉本身學問很好之外，還有特殊的政治意義。後世常認為「國師」為至高無上者，但這可能是中原政府刻意為之，其實國師僅是宗教上的封號，但卻讓民眾以為章嘉對政治也握有實權。元代封八思巴為帝師，次之為國師。[12]清朝在康熙年間冊封二世章嘉為灌頂普善廣慈大國師後，又在雍正十二年（1734）冊封土觀呼圖克圖為靜修禪師、十三年（1735）冊封噶爾丹錫勒圖呼圖克圖為淨照禪師。[13]從清朝的脈絡來看，「國師」並非是獨一無二的尊稱，反而像是宗教上表示位階的尊謂，有時甚至是可以拿來拉攏地方領袖的稱號。[14]

歷代章嘉呼圖克圖也十分清楚自身的權力來源，因此與中央政府的關係皆甚緊密。清朝皇帝多半對章嘉體系活佛青睞有加，三世章嘉甚至與乾隆皇帝是莫逆之交，也是有名的佛學學者。[15]趙翼（1727-1814）曾對三世章嘉有過這樣的形容：

> 余嘗見章嘉，顏狀殊醜劣，行步需人扶，然蒙古經及中土大藏佛經皆能背誦，如瓶瀉水。汪文端嘗叩一佛事，輒答以某經某卷，檢之果不爽，則其人亦未可淺量矣。[16]

---

12 札奇斯欽，〈蒙古與西藏歷史上的相互關係和它對中原的影響〉，《蒙古史論叢》，下冊，頁 900-901。

13 賴惠敏，〈清政府對北京藏傳佛寺之財政支出及其意義〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，期 58（2007 年 12 月），頁 13-14。

14 Ling-wei Kung, "The Transformation of the Qing's Geopolitics: Power Transitions between Tibetan Buddhist Monasteries in Amdo, 1644-1795," *Revue d'Etudes Tibétaines*, 45 (April 2018), p. 126.

15 關於三世章嘉與乾隆的關係，可參考秦永章，《乾隆皇帝與章嘉國師》（西寧：青海人民出版社，2008）。

16 〔清〕趙翼著，曹光甫、趙麗琰校點，《簷曝雜記》（上海：上海古籍出版社，2012），卷 1，頁 19。

清朝在北京雍和宮舉行活佛轉世靈童金瓶掣籤的儀式時，章嘉呼圖克圖通常是監督者，在一旁觀看整個儀式。[17]當光緒皇帝聞知已尋獲七世章嘉的轉世靈童時，知「（章嘉）善通經卷，今祥靈呼畢勒罕出世，其性未歿」，還特別開心。[18]

歷代章嘉呼圖克圖的出生之地更是清朝精心設計的安排。除了第六世章嘉呼圖克圖（1878-1888）外，其餘幾世的章嘉呼圖克圖都出生於甘肅、青海地區。[19]章嘉體系的呼畢勒罕（khubilghan）之所以多半出現在此，與其說是宗教上的神蹟顯示，不如說是政治上的刻意爲之。[20]這個地區是連接中國內地與西藏、中亞、蒙古的樞紐。[21]樞紐地區的特性是各種政治勢力分散，無法建立在地政權，當地族群只能偏向兩個強權的其中一方，或者在兩個政治圈夾縫中生存。這個地區人群散落，蒙、回、匈奴、鮮卑等族混雜，也沒有出現歷史上的大帝國，[22]因此清朝冊封甘肅、青海一帶的喇嘛，能夠有效阻止蒙藏的連結，便於清朝以藏傳佛教控制蒙古。[23]除了章嘉呼圖克圖體系之外，如賽赤呼圖克圖、嘉木央呼圖克圖、阿嘉呼圖克圖也都出生於此，他們多半與青、甘地區的兩大寺廟塔爾寺和拉卜愣寺有關，而且也都扮演著駐京呼圖克圖的角色。

既然出生於樞紐地區，清朝的用意即是不讓章嘉呼圖克圖與西藏過於親近，因此章嘉呼圖克圖通常不會出身於純正的藏族家庭，以免讓他易受拉薩方面的勢力影響。歷代章嘉呼圖克圖多半出生於青海西寧附近的土族家庭。土族居於河湟平原，這裡自古以來就是宗教混雜之處，除了信仰佛教的藏族、土族

---

17 韓同，《民國六十年來之密宗》（臺北：蓮花精舍，1972），頁 59。

18 〔清〕覺羅勒德洪等奉敕修，《大清德宗景皇帝實錄》（北京：中華書局，1986），卷 353，頁 574。

19 1891 年青海尙未改爲行省，仍屬於甘肅省。

20 關於轉世靈童的地區出身，可參考札奇斯欽、海爾保羅撰述，《一位活佛的傳記：末代甘珠爾瓦．呼圖克圖的自述》（臺北：聯經出版公司，1983），頁 28。

21 Owen Lattimore, *Inner Asian Frontiers of China*, p. 157.

22 王明珂，《游牧者的抉擇：面對漢帝國的北亞遊牧部族》（臺北：中央研究院、聯經出版公司，2009），頁 167-203。相關研究又可見氏著，《羌在漢藏之間：一個華夏邊緣的歷史人類學研究》（臺北：聯經出版公司，2003）。

23 羅文華，〈清代駐京喇嘛管理機構考略〉，《明清論叢》（北京：紫禁城出版社，2001），輯 4，頁 256。

之外，還有信奉回教的撒拉族等，鄰近的西寧也以回族居多。土族相傳為蒙古人的後裔，但文化深受藏族以及少部分回族的影響。[24]土族的通用話語是土話，土族人就算能講藏語也是安多方言，而非正統拉薩音，他們與西藏在文化上仍存著許多差異。第七世章嘉呼圖克圖便誕生在這樣的政教脈絡與文化背景之中。

二、帝國餘暉下的第七世章嘉呼圖克圖

羅桑般殿丹畢蓉梅於 1891 年出生在青海西寧附近大通縣的一個土族家庭，經北京雍和宮金瓶掣籤認證後正式成為第七世章嘉呼圖克圖呼畢勒罕。七世章嘉幼年在朝藏寺（又名卻藏寺）出家，也在當地行坐床典禮，歲數稍大一點後則在佑寧寺學習。卻藏寺是佑寧寺系統的屬寺，後者在青海、甘肅交界的河湟流域（約今日青海互助、樂都縣）一帶擁有約 45 間的屬寺，勢力龐大。[25]佑寧寺建於明朝，早期也被稱為郭隆寺。[26]除了章嘉活佛外，佑寧寺系統的活佛，如土觀、王嘉、卻藏活佛有 40%是土族。[27]佑寧寺雖被稱為湟水母寺，但卻地處偏僻，也少有人煙，無法與同在西寧附近的塔爾寺相比，不過卻是學術重鎮，以佛學研究見長。歷代章嘉呼圖克圖也以學問精深著名，三世章嘉甚至還主持過《大藏經》的翻譯工作。[28]現今的佑寧寺寺主為土觀活佛。第三世土觀活佛羅桑卻吉尼瑪是藏傳佛教史上有名的學者，他在佑寧寺寫了著名的《諸派宗教源流鏡史》。自二世章嘉之後，多數的章嘉呼圖克圖在佑寧寺出家亦或有其淵源。

24　另一位來臺的喇嘛第五世甘珠爾瓦呼圖克圖也來自相同地區，其身分認同為蒙古人。他在自己的口述自傳多次談及這樣的文化差異。札奇斯欽、海爾保羅撰述，《一位活佛的傳記：末代甘珠爾瓦．呼圖克圖的自述》，頁 1、3。

25　朱普選，〈青海藏傳佛教歷史文化地理研究——以寺院為中心〉（西安：陝西師範大學歷史學系博士論文，2006 年 4 月），頁 229-231，關於其組織架構可見頁 141。

26　〔清〕土觀．洛桑卻吉尼瑪著，尕藏譯，《佑寧寺志（三種）》（西寧：青海人民出版社，1990），頁 24。

27　朱普選，〈青海藏傳佛教歷史文化地理研究——以寺院為中心〉，頁 143。

28　札奇斯欽、海爾保羅撰述，《一位活佛的傳記：末代甘珠爾瓦．呼圖克圖的自述》，頁 26。

活佛的學習相當嚴苛，呼畢勒罕在很小的時候就得離開家庭到有名的大寺學習。爲了理解佛經，他們得先學習藏文字母，但對蒙古僧侶來說，還得再學習一套蒙文，並且在心中「來回轉譯」。[29]活佛通常不會在自己的寺廟修行學習，避免主從關係影響呼畢勒罕的進修。[30]由於七世章嘉又身兼駐京呼圖克圖的職位，因此在九歲後便踏上輪調的旅程。1898 年七世章嘉第一次入京，開始了他的駐京生涯。除了北京之外，內蒙古錫林郭勒盟的多倫諾爾與五台山是他另外兩個重要的駐錫地。一般而言，章嘉呼圖克圖會在夏天至內蒙的多倫諾爾避暑，冬天則到五台山避寒，其餘的時間都在北京。至於青海，成年後的七世章嘉僅在母親生病的時候回去探望，少有踏足。[31]

由於康熙皇帝曾說「由藏東向，均歸爾一人掌管」，因此後世常常推定章嘉呼圖克圖負責管轄內蒙至五台山、青海一帶的寺廟。但這句話並不精確，藏傳佛教的大寺內部可能有好幾個轉世活佛，活佛雖擁有一個佛倉，但也不能推定是該寺的寺主。寺主與擁有佛倉仍有本質上的統轄差異。章嘉體系活佛對佛寺的管理權應是按照《欽定理藩則例》中「章嘉呼圖克圖轉世」規定：

> 章嘉呼圖克圖圓寂，其所管嵩祝寺、法淵寺、智珠寺、法海寺等四廟，即交該呼圖克圖商卓特巴札薩克喇嘛照管。西寧之郭隆寺、廣濟寺兩廟，咨行西寧辦事大臣轉飭吹布藏呼圖克圖照管。五台山普樂院、鎮海寺兩廟，咨行山西巡轉飭五台山札薩克喇嘛照管。多倫諾爾彙宗寺、善因寺兩廟，即交多倫諾爾札薩克喇嘛照管。其各處倉上，一切事宜，亦交該呼圖克圖之商卓特巴札薩克喇嘛經理。[32]

就此看來，以章嘉呼圖克圖爲名義上寺主的寺廟分別有北京的嵩祝寺、法淵寺、智珠寺、法海寺，西寧的佑寧寺（舊名郭隆寺）和廣濟寺，五台山的普樂

29 札奇斯欽、海爾保羅撰述，《一位活佛的傳記：末代甘珠爾瓦．呼圖克圖的自述》，頁 8。
30 札奇斯欽、海爾保羅撰述，《一位活佛的傳記：末代甘珠爾瓦．呼圖克圖的自述》，頁 10。
31 章嘉大師圓寂典禮委員會，《護國淨覺輔教大師章嘉呼圖克圖史蹟冊》（臺北：編者，1957），附錄「章嘉大師年譜」。
32 〔清〕松森等修、福敏等纂，《欽定理藩部則例》，卷 58，〈喇嘛事例三〉，收入《清代治藏行政法規》（北京：五洲傳播出版社，1999），頁 70。

院與鎮海寺，以及多倫諾爾的彙宗寺與善因寺，故不能認定章嘉呼圖克圖擁有雍和宮、五台山以及內蒙古所有寺廟。[33]

身為駐京呼圖克圖，章嘉呼圖克圖身負許多皇室交付的任務，這些單純的宮廷儀式活動具有政治象徵，例如替皇室成員祈福，象徵喇嘛對皇帝的效忠。[34] 歷代章嘉呼圖克圖在滿清皇室成員逝世時，也會親自替他們誦經祈福，例如乾隆皇帝的母親聖孝憲皇太后去世時，三世章嘉連續七日主持法會。[35]光緒皇帝逝世後，七世章嘉也領著一些喇嘛在景山關帝廟誦經。[36]清末之際，七世章嘉也與另一位駐京呼圖克圖——甘珠爾瓦呼圖克圖——一同為皇帝念誦《甘珠爾經》祈福，[37]足以看出七世章嘉與皇室成員來往密切。

除了八位兩翼四班呼圖克圖，還有四位諾門汗以及四位班第達。這些位高的喇嘛掌管京城喇嘛印務處，隸屬雍和宮。自從乾隆皇帝將雍和宮改為喇嘛廟後，其便成為北京藏傳佛教的權力中心。雍和宮的統治體系分為行政與宗教兩派，行政事務交由雍和宮事務大臣負責，象徵世俗權力的控制，而宗教事務則由駐京呼圖克圖統轄。章嘉呼圖克圖則為駐京呼圖克圖之首，為雍和宮宗教事務的最高負責人。七世章嘉在 16 歲掌副印、18 歲拿主印，是皇室宗教禮儀的主管。儘管這八位喇嘛在北京享有尊榮，但在西藏與蒙古，政府的冊封對其地位並沒太大影響，因為在兩地「還有很多同等地位的大德」，這些當地活佛就算沒經過金瓶掣籤的認證，地位仍舊穩固。[38]

33　在七世章嘉離開後，佑寧寺的寺主為土觀活佛，章嘉呼圖克圖僅在此擁有佛倉。現今佑寧寺之寺主也為土觀活佛。

34　Evelyn Rawski, *The Last Emperors: A Social History of Qing Imperial Institutions*, pp. 273, 276. 札奇斯欽，〈蒙古與西藏歷史上的相互關係和它對中原的影響〉，《蒙古史論叢》，下冊，頁 922-923。

35　Evelyn Rawski, *The Last Emperors: A Social History of Qing Imperial Institutions*, pp. 279-280.

36　〔清〕覺羅勒德洪等奉敕修，《宣統政紀》（北京：中華書局，1986），卷 5，頁 101。

37　札奇斯欽、海爾保羅撰述，《一位活佛的傳記：末代甘珠爾瓦．呼圖克圖的自述》，頁 23。

38　關於清代政府如何運用金瓶掣籤來控制藏傳佛教喇嘛的轉世制度，參見 Max Oidtmann（歐麥高）, *Forging the Golden Urn: The Qing Empire and the Politics of Reincarnation in Tibet* (New York: Columbia University Press, 2018). 札奇斯欽、海爾保羅撰述，《一位活佛的傳記：末代甘珠爾瓦．呼圖克圖的自述》，頁 16、17。

章嘉呼圖克圖在北京駐錫於嵩祝寺。嵩祝寺從康熙五十年（1711）興建以來一直香火鼎盛，是北京藏傳佛教的名刹。[39]除此之外，嵩祝寺對蒙古的影響力甚至堪比雍和宮。[40]趙翼曾描述北京民眾看到三世章嘉時的瘋狂情景：「（章嘉呼圖克圖）每元旦入朝，黃幰車所過，爭以手帕鋪於道，伺其輪壓而過，則以爲有福。其車直入東華門。」就此可知，在北京當地民眾心中，章嘉呼圖克圖就是大佛爺，地位尊崇。而趙翼也十分明白清朝如此抬舉章嘉呼圖克圖宗教上威勢的用意，乃因爲「蓋尊寵章嘉，正所以帖服外夷，乃長駕遠馭之深意」。[41]

清代爲了形塑章嘉呼圖克圖的政治地位與宗教影響力，給予章嘉呼圖克圖的禮儀、封號一直十分崇高，例如乘黃車便是相當難得的尊榮。[42]七世章嘉也很看重各種前世所擁有的地位與儀仗，曾透過理藩院上書給光緒皇帝，希望得到前任所有的貂皮坐褥九龍黃傘。[43]歷代章嘉呼圖克圖知道唯有維持皇室所賦予的種種殊榮和特權，才能讓他在宗教上的威勢得以伸張，在民眾心中得到威望。兩者爲互利共生的同源體。

內蒙古是清朝希望章嘉呼圖克圖統轄的教區，興起於漠南蒙古的錫林郭勒盟是清代的內蒙宗教中心。章嘉呼圖克圖的政治勢力主要集中在多倫諾爾一帶，該地的寺廟與十三個呼畢勒罕皆以他爲首。從經濟上來看，該地的俸賦多上繳到他的寺廟，他也主持多倫諾爾喇嘛印務處的主要事務。多倫諾爾以東、西寺爲中心，東寺爲彙宗寺，西寺爲善因寺。東廟喇嘛約有 70 名，西廟 50 名，人數雖不多，但算是「內蒙古喇嘛教的總本山」。[44]前者舉辦蒙古式法典，

39 賴惠敏，〈清政府對北京藏傳佛寺之財政支出及其意義〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，期 58，頁 7。
40 札奇斯欽、海爾保羅撰述，《一位活佛的傳記：末代甘珠爾瓦．呼圖克圖的自述》，頁 45。
41 〔清〕趙翼著，曹光甫、趙麗琰校點，《簷曝雜記》，頁 19。
42 〔清〕松森等修、福敏等纂，《欽定理藩部則例》，卷 59，〈喇嘛事例四〉，收入《清代治藏行政法規》，頁 78。
43 〈理藩院代奏章嘉呼圖克圖呈請照例前輦賞用貂皮坐褥九龍黃傘一摺〉，《申報》，1906 年 1 月 28 日，第 2 版。
44 內蒙古分局宗教問題委員會編，〈多倫廟〉，收入任月海編譯，《多倫文史資料》（呼和浩特：內蒙古大學出版社，2007），輯 2，頁 188-192。

後者的儀式傳統則多爲藏式。[45]兩間大寺都歸章嘉呼圖克圖所管，當章嘉呼圖克圖不在時，則由當地的札薩克喇嘛打理。章嘉呼圖克圖到多倫諾爾時，大部分住在善因寺。[46]清朝讓章嘉呼圖克圖駐錫在多倫諾爾，即希望能透過宗教施鞭長之效。雍正皇帝曾經期許：

> 張家（章嘉）胡土克圖者，西域有名之大喇嘛也。唐古特人眾，敬悅誠服，在達賴喇嘛、班禪額爾得尼之上。各處蒙古，亦皆尊敬供奉。今其後身，稟性靈異，確實可據。著將多倫腦兒地方寺宇，亦動帑銀十萬兩，修理寬廣，使張家胡土克圖之後身，住持於此，齊集喇嘛，亦如西域講習經典，以宣揚釋教。蒙古汗、王、貝勒、貝子、公、台吉等，既同為檀越。朕如此推廣教法，建造寺宇，一如西域令喇嘛居住講習經典，於伊等蒙古之誦經行善，亦甚便易。蓋禮佛行善，無分遠近。[47]

雍正皇帝的這段話雖然不盡眞實，過於誇大章嘉呼圖克圖的號召力，但卻也透露出清朝對章嘉呼圖克圖體系的期待：拉抬他在蒙古人心中的地位，而且最好位階比達賴和班禪還要高。

章嘉呼圖克圖另一個重要的駐錫地爲五台山。清朝讓章嘉呼圖克圖駐錫在五台山其來有自，唐代五台山屬河東道代州府，爲軍事重鎭，更是胡漢文明相融的第一線。[48]佛教約於北魏時傳入五台山地區，在唐代推行佛教的政策下，五台山的地位迅速攀升，並成爲中國第一座靈山道場。五台山地處山西，自古是河東地區軍事重鎭，該地尙武風氣濃厚，許多戎人棄甲之後，便在當地出家

45 札奇斯欽、海爾保羅撰述，《一位活佛的傳記：末代甘珠爾瓦．呼圖克圖的自述》，頁 60。

46 札奇斯欽、海爾保羅撰述，《一位活佛的傳記：末代甘珠爾瓦．呼圖克圖的自述》，頁 58。

47 〔清〕鄂爾泰等奉敕修，《世宗憲皇帝實錄》（北京：中華書局，1986），卷 63，頁 969。部分研究認爲雍正皇帝覺得章嘉地位在達賴、班禪之上，並引述此段史料爲證。但筆者認爲應該解讀爲雍正皇帝希望章嘉的地位在蒙古人的心中高於兩位西藏的活佛。民初也有論者認爲達賴、班禪之制承襲元朝，而章嘉之制始於清康熙時期，前者制度失能導致達賴、班禪權力過大，因此建議民國政府應以清制爲重極力拉攏章嘉，參見汪慟塵，〈雍和宮遊記〉（九），《申報》，1915 年 11 月 25 日，第 14 版。

48 張紀仲，《山西歷史政區地理》（太原：山西人民出版社，1992），頁 178。

修行。元代國師八思巴（1235-1280）圓寂後，繼任的國師喇嘛膽巴（1230-1303）即被元太祖安奉在五台山中，進而成爲漢傳與藏傳佛教的聖地。[49]五台山的「雙重地位」也影響了自身的寺廟體系。傳統五台山分爲青廟、黃廟兩個系統，清代更強化了這種關係。五台山與皇家也有密不可分的關係，五台山是文殊菩薩的道場，而滿清皇帝是文殊菩薩的化身，兩者對應不言而喻。乾隆皇帝本身造訪五台山六次，並大規模地布施財物給五台山。[50]

藏傳佛教喇嘛十分重視到各個靈地巡禮。在高僧心中，拉薩與宗喀巴大師（1357-1419）出生的塔爾寺是最爲神聖的地方。[51]但兩地路途遙遠，並非每個蒙古喇嘛在一生當中都能有機會親炙，對蒙古喇嘛而言，五台山是距離最近的重要道場。歷代章嘉呼圖克圖駐錫於此，可以有效地控制蒙古與西藏喇嘛的交流，提供情報予清朝，同時亦可藉滿清國師的便利，傳達朝廷的旨意給來往的蒙藏僧侶。[52]

在 1911 年前，七世章嘉與清廷維持著以往的關係，充當朝廷與佛教喇嘛的通信者。此時年幼的他已深入複雜的邊疆問題。當 1907 年十三世達賴喇嘛土登嘉措因〈中英印續訂藏印條約〉在塔爾寺與滿清、俄國與英國協商時，也曾與七世章嘉會面。當時的十三世達賴喇嘛一直想上書給清朝政府，希望到五台山清修，晤談過後，便於 11 月 27 日從塔爾寺啓程前往五台山，在普壽寺講經半年。[53]次年，十三世達賴喇嘛來到北京，中間也多次到七世章嘉駐錫的嵩祝寺。僅管他在 1908 年的冬天，趁著光緒皇帝與慈禧太后國喪起身返藏，但

49 五台山志編纂委員會，《五台山志》（太原：山西人民出版社，1988），頁 578。

50 Mark Elliott, *Emperor Qianlong: Son of Heaven, Man of the World* (New Jersey: Pearson Education Inc., 2009), pp. 72-74.

51 札奇斯欽、海爾保羅撰述，《一位活佛的傳記：末代甘珠爾瓦．呼圖克圖的自述》，頁 109。

52 因此有學者認爲駐京呼圖克圖並非眞的如字面般地「常駐」京城，而是擔任京城與蒙藏喇嘛間的信使，參見 Max Oidtmann, *Forging the Golden Urn: The Qing Empire and the Politics of Reincarnation in Tibet*, pp. 161-163.

53 中國第一歷史檔案館、中國藏學研究中心編，《清末十三世達賴喇嘛檔案史料選編》（北京：中國藏學出版社，2002），頁 122-123。關於第十三世達賴喇嘛的東訪，參見陳又新，〈第十三世達賴喇嘛在內地的活動〉，收入藍美華編，《邊民在內地》（臺北：政大出版社，2018），頁 289-309。

他仍在洛陽與七世章嘉短暫地碰面。由此可知，就算檯面上已出現諸多政治紛爭，與朝廷和邊疆當權者交好的通信使喇嘛仍得以發揮作用，充當斡旋。

清朝十分重視這層緩衝關係。八國聯軍攻打之際，慈禧太后也帶著七世章嘉一同逃出紫禁城，經山西至五台山。滿清覆滅之前，中央王朝與章嘉呼圖克圖的關係仍維持在清朝皇帝所設計、訂下的規矩內，只是革命的煙火替這個關係帶來新的局面。

三、迎接新的共和國施主

滿清滅亡後，佛教獨尊的地位不再，中華民國雖強調宗教平等，但推行寺產興學、收復寺產運動，佛教的勢力受到打擊。在策略上，民初政府仍以宗教羈縻的政策試圖穩定邊疆政局。新的政府雖破壞舊制度，也創造了新的機會，在眾建活佛的制度下，喇嘛們也想要利用各種機會，獲得各方勢力來鞏固地盤。而失去舊勢力的喇嘛，除了力捍自身地位之外，也尋找新的突破點。詭譎多變的國際情勢，更讓僧侶得以運用外國勢力影響內政。

民國政府在 1912 年建立之際，外蒙古也在俄國的支持下宣告獨立，並讓第八世哲布尊丹巴呼圖克圖稱帝，史稱博克多汗。在新成立的蒙古國與中華民國之間，內蒙古成為一大片緩衝區，在爭奪這塊地區時，散落此處的高級喇嘛與王公貴族成為雙方爭取的對象。[54]例如蒙古國在成立之初，即獲得呼倫貝爾的王公達木丁蘇龍的支持。[55]

要抗衡八世哲布尊丹巴的宗教民族號召，最好的辦法即是支持與他對抗的牽制者。對新政府來說，最熟悉的盟友莫過於前清的七世章嘉。對七世章嘉而

54　關於博克多汗的相關研究，可參考橘誠，《ボグド・ハーン政権の研究：モンゴル建国史序說 1911-1921》（東京：風間書房，2011）。

55　Uradyn Bulag, “Going Imperial: Tibeto-Mogolian Buddhism and Nationalism in China and Inner Asia,”, in Joseph Esherick, Hasan Kayalı, and Eric Van Young eds., *Empire to Nation: Historical Perspectives on The Making of The Modern World* (Oxford: Rowman & Littlefiled Publishers, 2006), p. 265.

言，儘管不可能投靠新成立的蒙古國，但他也無法過於信任陌生的政權，畢竟他還不清楚新施主的底細。舊有的秩序已被打破，必須重新打好新的算盤，七世章嘉必須想辦法展示自己的宗教號召力，以換取更多的政治籌碼。在外蒙宣告獨立時，七世章嘉正在內蒙古進行時輪法會。時輪金剛法會是藏傳佛教格魯派最高層次的重要法會，源於印度密教晚期的重要經典《時輪根本續》，是藏傳佛教的五大密法之一。[56]1912 年袁世凱（1859-1916）掌控北京政權後，七世章嘉正好在烏蘭察布盟的廣覺寺舉辦時輪金剛法會，參禮者據說達十餘萬人。舉辦法會雖是喇嘛的日常活動，但無形間也讓民初政府與國外勢力了解七世章嘉對邊疆民族的影響力。七世章嘉此舉更暗示民初政府，若自己遲遲不對新政權表態，只怕會有更多的蒙古民眾受八世哲布尊丹巴吸引而投靠外蒙。

袁世凱深知此事，他雖然反對宗教干政，但卻了解清朝用藏傳佛教維繫邊疆的布局。因此他除了頒布《蒙古待遇條例》，維持原蒙古王公貴族與高級喇嘛的原有利益外，又頒贈了「宏濟光明灌頂普慶廣慈國師」予七世章嘉以表敬意，並答允給他年俸銀一萬元。[57]不過這個國師究竟有何政治權力，袁世凱並未表達，僅是承前舊例，因為從滿清開始國師就不是個正式的官職，也無明確的職掌，正因為存在這樣可為可不為的模糊空間，讓國師能利用宗教的身分，傳達政府的詔令，替政府和其他宗教領袖進行協調。

雙方的策略結盟很快地達成。1912 年國慶前夕，七世章嘉抵達北京並親自與袁世凱會談，他高稱袁世凱「人品之卓犖」。[58]國慶第一次全國大典，在京的七世章嘉、第四世甘珠爾瓦呼圖克圖（1854-1913）與葛布希克圖都派代表，並以蒙族的身分參加。[59]該年袁世凱又給七世章嘉的父母與弟弟加封。[60]袁世凱本身相當看重七世章嘉，在許多次的國宴場合上，七世章嘉都被安排在主

56 文厚泓、陳慶英，〈民國時期九世班禪內地傳播時輪教法記略〉，《中央大學民族學報（哲學社會科學版）》，2015 年第 5 期，頁 99-101。

57 馬文成，〈國內章嘉活佛系統研究概述〉，《中國邊疆史地研究》，1990 年第 3 期，頁 34。

58 〈北京電章嘉活佛抵京〉，《申報》，1912 年 10 月 05 日，第 2 版。

59 〈籌備聲中之共和紀念會〉，《申報》，1912 年 10 月 14 日，第 3 版。

60 〈章嘉呼圖克圖贊助共和〉，《申報》，1912 年 11 月 14 日，第 2 版

桌，同桌除了袁世凱本人外，還包括國務總理孫寶琦（1867-1931）等重要人士。[61]袁世凱對七世章嘉極為禮遇，北洋政府還編制屬於七世章嘉的佛衛隊。[62]而七世章嘉所舉辦的祈福法會，也常被政府公開表揚。[63]當然，北洋政府也換得了七世章嘉的支持，他在蒙古聯合行進會上發表演說，宣示他對民國政府「忠心耿耿」。[64]對內對外，他都稱自己為了大局、號召共和，「投效民國」。[65]

七世章嘉的投效也讓許多煩憂邊疆紛爭的文人官員抱以期待，認定他是民初政權的喇嘛盟友。民國元年的《申報》曾經出現過一篇社論，論者談了哲布尊丹巴呼圖克圖在外蒙獨立，政府應該好好運用七世章嘉在內蒙的勢力，穩定蒙古局勢。[66]這樣的論調在清末相當常見。1910 年，梁啓超（1873-1929）一邊痛斥清朝政府無力，又在〈西藏戡亂問題〉認為「駐京之章嘉呼圖克圖者，其為蒙、藏人所信仰，亞於達賴而與班禪埒」，甚至提議讓七世章嘉來輔佐新的駐藏大臣。[67]曾擔任過駐藏幫辦大臣的張蔭棠（1864-1937）也認為憑藉七世章嘉的影響力，以及二世章嘉（1642-1715）曾協助六世達賴喇嘛倉央嘉措（1683-1706）返藏的歷史經驗，應該也可以幫助民初政府處理藏事。[68]因此袁世凱也曾想派七世章嘉前往西藏處理當時的達賴問題。為了提升章嘉的地位，北洋政府也如同清朝一樣，多次頒給七世章嘉封號，除袁世凱時期賜「宏濟光明」法號，徐世昌（1855-1939）又頒了「召因闡化」。北洋政府在 1919 年甚至希望七世章嘉能夠「導持黃教」。這諸多加封的背後目的，即想讓章嘉的聲勢能跟獨立後外蒙的政教領袖哲布尊丹巴呼圖克圖抗衡。

---

61 〈北京電總統府昨日公讌其中一桌袁主席客為溥（倫）〔儀〕章嘉佛孫寶琦〉，《申報》，1914 年 1 月 9 日，第 2 版。1915 年總統府的新年公宴，章嘉也跟袁世凱與各將軍同桌，參見〈總統府公讌〉，《申報》，1915 年 1 月 6 日，第 6 版。

62 〈陸部所管預算之審查〉，《申報》，1917 年 4 月 10 日，第 6 版。

63 〈專電〉，《申報》，1919 年 8 月 27 日，第 6 版。

64 〈蒙古聯合行進會開會詳紀〉，《申報》，1913 年 2 月 17 日，第 6 版。

65 這點也讓後來的一些學者認為章嘉為了共和而背離蒙古。參見楊海英，《ジャンガ・ホトクト：中国のために奔走したモンゴルの高僧》（東京：国際鄂爾多斯蒙古文化与経済研究協会，2003）。

66 〈活佛來京原因〉，《申報》，1912 年 09 月 25 日，第 3 版。

67 梁啓超，〈西藏戡亂問題〉，收入湯志鈞、湯仁澤編，《梁啓超文集》（北京：中國人民大學出版社，2018），集 7，頁 126。

68 〈藏事之亡羊補牢談〉，《申報》，1913 年 3 月 18 日，第 6 版。

不過對中央政府來說，喇嘛權力過大過小都不是好事。由於害怕制衡者勢力過大，政府又會同時樹立其他制衡對象，形成雙重制衡的現象。過去僅注意到第一層的制衡問題，較少著墨第二層的制衡。[69]在七世章嘉的案例中，即可看到甘珠爾瓦呼圖克圖與他的勢力制衡關係。第一種制衡者因害怕被取代，於是會認眞地替中央政府效力。在十三世達賴出逃時，曾任清朝駐藏幫辦大臣的溫宗堯（1876-1946）也提過「以呼圖克圖分任藏事」。[70]只是溫氏所提模式是廢除達賴之制再行冊封諸呼圖克圖，而清朝所使用的策略則是保留最高首領，但眾建喇嘛而少其力，這樣的策略也被北洋政府吸收繼承。在加封七世章嘉的同時，北洋政府也不忘透過各種政治活動與手段樹立其他制衡者，首要的扶持對象便是與他地位相當的駐京呼圖克圖，一方面更加凝聚不同勢力派系喇嘛對中央政府的向心力，二來也可以讓他們彼此內鬥，並消除喇嘛投靠外界勢力的可能。以七世章嘉爲例，北京一方面輔佐他的同時，又支持與他不睦、同樣駐錫在多倫諾爾的四世甘珠爾瓦。[71]

七世章嘉與四世甘珠爾瓦之間的恩怨其來有自。當五世章嘉（1849-1875）逝世之後，章嘉呼圖克圖在雍和宮與多倫諾爾的職務便由第四世甘珠爾瓦呼圖克圖來主持。原應順利過渡到下一世章嘉的職務，卻由於六世章嘉的倉促離世而延宕許久。四世甘珠爾瓦之後又備受北洋政府禮遇，讓原本章嘉座下的弟子相當忌妒，因此產生許多糾紛。[72]當七世章嘉掌權之後，換作四世甘珠爾瓦的下屬僧侶與七世章嘉發生許多紛爭，四世甘珠爾瓦因此離開了多倫諾爾，在旅途中被新成立的蒙古國要脅加入不成而慘遭殺害。[73]

---

69 札奇斯欽，〈蒙古與西藏歷史上的相互關係和它對中原的影響〉，《蒙古史論叢》，下冊，頁922-923。

70 〔清〕覺羅勒德洪等奉敕修，《宣統政紀》，卷 39，頁 35-38。

71 札奇斯欽、海爾保羅撰述，《一位活佛的傳記：末代甘珠爾瓦．呼圖克圖的自述》，頁 168。

72 札奇斯欽、海爾保羅撰述，《一位活佛的傳記：末代甘珠爾瓦．呼圖克圖的自述》，頁 32、33-35、168。不過根據札奇斯欽的說法，四世甘珠爾瓦在當時是比較傾向外蒙古的。札奇斯欽，〈西藏佛教在內蒙古的興衰〉，《蒙古史論叢》，下冊，頁 1045。

73 第五世的甘珠爾瓦甚至認爲第四世被暗殺，可能是受章嘉座下不肖弟子的影響。札奇斯欽、海爾保羅撰述，《一位活佛的傳記：末代甘珠爾瓦．呼圖克圖的自述》，頁 34-35、140、168。

對中央政府而言，僧人間的歷史宿怨正是個可以發揮的題材，滿清皇室深諳此道，而北洋政府也得心應手。袁世凱即位之初冊封七世章嘉時，同時也封賞四世甘珠爾瓦，兩者的賞賜相差不遠。[74]當時內蒙欲謀求獨立，蒙藏事務局總裁貢桑諾爾布（1871-1930）甚至向袁世凱提議，應該派遣章嘉呼圖克圖出使察哈爾左翼四旗的寺廟，而甘珠爾瓦呼圖克圖則負責右翼四旗。[75]1924 年，年僅十歲出頭的第五世甘珠爾瓦呼圖克圖（1914-1978）進京時，在時任蒙藏院總裁貢桑諾爾布陪同下拜會曹錕（1862-1938），此外並得到清遜帝溥儀特賞的「恩賜黃轎」。[76]當時年幼的五世甘珠爾瓦也到嵩祝寺拜訪七世章嘉，但兩人的互動並不融洽。[77]不過相較於七世章嘉的忠心耿耿，五世甘珠爾瓦對中央的向心力並沒那麼強。他在國民政府北伐後，便一直待在內蒙地區，在內蒙的時間遠多於七世章嘉。

1915 年袁世凱頒布洪憲帝制時，不意外地七世章嘉也支持這個最大的施主。對章嘉體系的活佛而言，誰能代表中央政府就服膺於誰，重點是趁著政局變動擴展自己在宗教的地位與理想。七世章嘉也跟袁世凱建議過，如果要統治好蒙藏，應該好好利用宗教，並且積極地保護佛教的固有地位。[78]而當洪憲帝制結束之後，七世章嘉自然地也跟隨著北洋政府的腳步。北洋政府面對七世章嘉也是採用同一種策略，封賞之餘又籠絡其他活佛。徐世昌重新頒賞封號，希望七世章嘉能處理、協調蒙古事務。[79]

對七世章嘉而言，漢人政權的認可至關重要。倘若後者不願意給予他一定的政治身分與地位認可，其權威則有喪失之虞。但在眾建活佛而少其力的體制下，北洋政府不會輕易下放實質的政治權力，僅希望利用七世章嘉在宗教上的

74 〈十月二十日臨時大總統命令〉，《申報》，1912 年 10 月 21 日，第 2 版。
75 〈內蒙古之千鈞一髮〉，《申報》，1912 年 11 月 14 日，第 3 版。
76 札奇斯欽、海爾保羅撰述，《一位活佛的傳記：末代甘珠爾瓦．呼圖克圖的自述》，頁 44-46。
77 札奇斯欽、海爾保羅撰述，《一位活佛的傳記：末代甘珠爾瓦．呼圖克圖的自述》，頁 47。
78 Uradyn Bulag, “Going Imperial: Tibeto-Mogolian Buddhism and Nationalism in China and Inner Asia”, in Joseph Esherick, Hasan Kayalı, and Eric Van Young eds., *Empire to Nation*, p. 265.
79 韓同，《民國六十年來之密宗》，頁 60。

地位來影響邊事、穩定政局。而七世章嘉也必須藉由自己的宗教威勢以換得政治籌碼，達到現實目的。

這樣的合縱連橫在寺產問題上最爲顯著。清末民初各地開始出現了排佛的聲浪，平民百姓認爲傳統寺廟握有眾多廟產，必須好好整頓，各地興起一波寺產運動。而針對前清賦予藏傳佛寺的諸多經濟特權，漢地的百姓多有不滿，同時也起身抗議。1917 年山西省的五台、繁峙、代縣的人民向山西當局反應，五台山菩薩頂札薩克大喇嘛所要求的稅賦過高，時任山西都督的閻錫山（1883-1960）請七世章嘉協調，與村民代表和菩薩頂札薩克共同在鎮海寺協商。當時寺產運動已經開始已久，南方政府視這些握有田產的寺廟爲「收稅大戶」，由此可見村民所施加的壓力其實相當龐大。閻錫山是五台人，與七世章嘉也有交情。他本身很看重五台山的青、黃教關係。[80]在閻錫山的主導下，七世章嘉與菩薩頂札薩克取消許多原有的稅賦。七世章嘉因此博得閻錫山的好感，找到有力的盟友，日後的五台山也因爲「關係蒙藏兩方統一建設事務」，在寺產運動中損傷較小。[81]

不過，菩薩頂札薩克願意做出這樣的退讓，很可能與當時的政治環境有關。1910 年代，學生的力量開始強大，越來越多的蒙古學生接受西方新知。他們不像老一輩的蒙古人那樣信仰佛教，有些人甚至相當排斥。他們之間多半擁有強大的政治理想，懷抱著民族建國的想法。在這些年輕蒙古青年的眼中，五台山當地的喇嘛相當世俗化，且與漢蒙政治有所連動，這讓他們相當反感。[82]在 1920 年代初，已有越來越多的內蒙民眾投奔外蒙古。對一些年輕的蒙古人來說，外蒙的哲布尊丹巴呼圖克圖才是精神導師，七世章嘉僅是漢人的附庸，雖然他們號稱政教分離，但又看重原本的階層地位。另一方面，袁世凱對七世

[80] 閻錫山與七世章嘉感情素日甚好，參見札奇斯欽，《一個蒙古老人的回憶：札奇斯欽口述歷史》（呼和浩特：內蒙古大學出版社，2015），頁 18。

[81] 〈爲轉呈中央黨部飭河北省阜平縣黨部將強捐五台山之廟產應與制止以免誤會由〉，《蒙藏委員會公報》，期 1（1929 年 5 月），收入馬大正主編（下略），《民國邊政史料彙編》（北京：國家圖書館出版社，2009），冊 8，頁 74-75。

[82] 札奇斯欽、海爾保羅撰述，《一位活佛的傳記：末代甘珠爾瓦．呼圖克圖的自述》，頁 110。

章嘉的支助來自籠絡政策，隨著袁世凱的倒臺與軍閥的混戰，對他的補助更是時有時無。起初北洋政府還每年支付銀兩 12,122 兩，但隔年後減半，1925 年寺廟供養費與喇嘛生活費都宣告停止；許多的喇嘛也在直奉戰爭後被裁撤。[83] 七世章嘉在多倫諾爾越來越沒號召力，甚至無法控管他在彙宗寺的掌事札薩克，巴彥吉日嘎拉（Bayan Jirghal）加入內蒙古革命黨。[84]

1928 年國民政府北伐成功後，喇嘛換了新的施主。對七世章嘉而言，這次換了一個更陌生的合作對手，也讓他面臨新的難關與挑戰。

四、與南方政權的合作與抗拒

目前研究七世章嘉的臺灣學者，多半引用 1957 年七世章嘉圓寂時由治喪委員會出版的《護國淨覺輔教大師章嘉呼圖克圖史蹟冊》（簡稱《史蹟冊》）。[85]《史蹟冊》爲目前了解七世章嘉最重要的資料，編者整理了七世章嘉的生平大事年表，也搜集了不少生前的言論文章。但這一份資料卻存在一個重要問題：撰寫者爲 1949 年撤退來臺的國民政府，其書寫與紀念皆具有政治目的與特定史觀，例如過於美化七世章嘉對蒙古的影響，忽視七世章嘉在內蒙自治運動遭到許多反對聲浪之實。[86]國民政府爲了合理自己對蒙古的主權申張論述，給予七世章嘉不符實情的溢美之詞。此外，從書寫的角度來看，《史蹟冊》僅強調政府與七世章嘉的合作關係，並未提及二者間的矛盾，如在 1929 年蒙藏會議

83 內蒙古分局宗教問題委員會編，〈多倫廟〉，收入任月海編譯，《多倫文史資料》，頁 193-194。

84 包金玲，〈《內蒙國民旬刊》研究〉（呼和浩特：內蒙古大學歷史學研究所博士論文，2016 年 12 月），頁 61、111。關於札薩克與活佛的關係，見札奇斯欽、海爾保羅撰述，《一位活佛的傳記：末代甘珠爾瓦．呼圖克圖的自述》，頁 170。

85 章嘉大師圓寂典禮委員會，《護國淨覺輔教大師章嘉呼圖克圖史蹟冊》。臺灣學者的研究，如楊嘉銘，〈近年中國對章嘉之崇奉與研究〉，《蒙藏現況雙月報》，卷 17 期 3，頁 17-29；楊嘉銘，〈章嘉大師與臺灣藏傳佛教〉，《蒙藏季刊》，卷 19 期 4，頁 50-65。

86 札奇斯欽，《一個蒙古老人的回憶：札奇斯欽口述歷史》，頁 15-19。

前後所爆發的衝突。[87]《史蹟冊》也較少著墨七世章嘉在內蒙自治運動前的事蹟，年表中許多年分僅有單行敘述，過於簡略。

北伐成功後，南京國民政府將原本的蒙藏院改組爲蒙藏委員會。比起北洋政府，南京國民政府在處理邊疆問題上較爲生澀，對佛教的態度更是排斥，並未透徹理解清朝以宗教控制政治的舊俗。從漢傳佛教的觀點，1928 到 1937 年也是政府「打擊寺廟信仰最力的十年」。[88]儘管南京國民政府欲直接承襲北洋政府的策略，利用宗教來實施羈縻政策，但在與宗教人士的合作中也爆發了許多衝突。

七世章嘉直到 1928 年北伐統一後才與南京政府有所聯繫，最終選擇與新施主合作，國民政府也在南京成立七世章嘉的駐京辦事處。高級喇嘛在重要都市都設有辦事處。辦事處的處長有時是漢人、蒙人，或由藏人擔任，並不特別區分種族，例如七世章嘉的駐京辦事處處長爲蒙人多古爾（Doghor），駐平辦事處處長爲閻錫山舉薦的宮子萬。[89]興建辦事處也有政治象徵，亦即喇嘛願意與中央政權對話，比起已經逃到內蒙或西藏的其他喇嘛，七世章嘉還是較爲合作的對象，也因此國民政府仍以舊禮待之。[90]

不過南京政府可能高估了七世章嘉的合作意向，以爲七世章嘉只是個掛著袈裟的俗人，起初甚至還推派他作爲「內蒙佛教委員會」的首席委員，希望他能好好「整頓佛教」。七世章嘉對此嚴詞拒絕，認爲這個職務「污辱黃教尊嚴」，而且對委員會的人員名單並不滿意。他也趁此機會，要求國民政府將各地「管理喇嘛印務處」改爲「黃教委員會」，並且由他來決定委員人選，還特別強調：

87 學界已有對這個案件有詳盡的研究，參見謝海濤，〈南京國民政府初期與七世章嘉的關係研究：以「章嘉案」爲中心〉，《民族研究》，2013 年第 2 期，頁 97-109。

88 康豹著，陳亭佑譯，〈近代中國寺廟破壞運動的空間特徵──以江南都市爲重心〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，期 95（2017 年 3 月），頁 5。

89 札奇斯欽、海爾保羅撰述，《一位活佛的傳記：末代甘珠爾瓦．呼圖克圖的自述》，頁 87。

90 在 1929 年七世章嘉與五世甘珠爾瓦在多倫諾爾的紛爭，國民政府也支持了七世章嘉，參見〈呈爲多倫彙宗善因兩寺積年糾葛恐激事端懇請貴會公決轉呈〉，《蒙藏委員會公報》，期 1（1929 年 3 月），收入《民國邊政史料彙編》，冊 8，頁 93-96。

「此種申請絕非例外要求，不過就固有教權及固有教區請政府重申」，[91]但蒙藏委員會並未允諾。此時七世章嘉雖然選擇與南京合作，但絕大多數時間仍待在北方，比起北洋政府，他並未完全相信這個陌生的南方政權。[92]

這樣的陌生感在 1929 年的「蒙古會議」問題上直接引發了雙方的衝突。北洋政府在 1914 年於傳統蒙漢交界處設置了察哈爾、熱河、綏遠三個特別行政區，導致這一大片土地形成蒙漢二元行政區並行的現象。國民政府更在 1928 年將這三個區近一步地行省化，讓原本的問題雪上加霜。這三個變更的行政區屬於蒙漢交界區，傳統上也是章嘉呼圖克圖的教區。熱河、察哈爾、綏遠三個特別區建省之後，同一土地上有兩種不同的政治制度，盟旗與省縣區域重疊。漢人大量進入蒙地拓墾，掌握經濟利益，讓許多蒙人相當反感，加上北方傳作義對漢人開墾內蒙持積極態度，也讓許多蒙古人心生不滿。

爲了回應蒙族反對漢化過重的聲浪，國民政府於 1929 年在各蒙古王公貴族的要求下召開蒙古會議，希望能夠解決蒙旗行省法律位階不明的問題，決議設立蒙古各蒙旗聯合駐京辦事處。[93]8 月 16 日，國府命令七世章嘉與馬福祥（1876-1932）爲蒙藏委員會委員，[94]會議中王公貴族與喇嘛皆分得了一定的代表名額。籌措之初，蒙藏委員會在名額分配上認爲蒙古代表應該以蒙旗爲單位，每一單位官民各一人；而西藏政教不分，該以呼圖克圖和喇嘛寺爲單位，分配官民一人。[95]國民政府這樣的設計自有其道理，爲了維持尊重宗教的形象，中央政府當然會下放名額給宗教代表，但是又不能給太多，只好多放一些

91 〈函復行政院秘書處 爲章嘉呼圖克圖函請整理內蒙佛教辦法一案〉，《蒙藏委員會公報》，期 1（1929 年 5 月），收入《民國邊政史料彙編》，冊 8，頁 121-124。
92 章嘉大師圓寂典禮委員會，《護國淨覺輔教大師章嘉呼圖克圖史蹟冊》，頁 33。
93 〈蒙藏委員會駐各地辦事處組織法令案〉，國史館藏，《國民政府》，典藏號 001-012071-0236，「蒙藏委員會駐各地辦事處組織法令案」。
94 〈院令〉，《蒙藏委員會公報》，期 7（1929 年 11 月），收入《民國邊政史料彙編》，冊 8，頁 541。
95 〈呈行政院爲蒙藏會議代表名額經屬會決議重行擬具分配標準並附具名額清冊二分呈請鑒核由〉，《蒙藏委員會公報》，期 8（1929 年 12 月），收入《民國邊政史料彙編》，冊 9，頁 71。

宗教代表名額在較少人會來的藏區，而蒙區的漢人較多、出席民眾也多，因此可以多放些官民代表。

但這樣的舉派方式卻引發七世章嘉的不滿。他認爲蒙古代表的名額多被俗民瓜分，而自己位居四大「藏蒙佛教首領」之一，國民政府應該給己方的僧侶喇嘛分配相當名額。他的立論點是：既然達賴、班禪都有名額，爲何國民政府虧待同爲四大喇嘛而且又忠心耿耿的自己？[96]蒙藏委員會剛開始認爲，蒙古會議已經有各盟旗長官與人民推派代表，不能改變遴選方式，於是用行政層級的藉口告知，「本會自不能擅自增加僧侶代表名額」。[97]七世章嘉多次申訴都遭駁回，最後 1929 年的蒙古會議即按照上述代表方式進行。

在蒙古會議中，各個代表對如何「取締宗教」提出眾多意見，最後決議通過《蒙古各旗及平熱等處喇嘛寺廟管理辦法》與《蒙古喇嘛寺廟登記條例》。[98]這樣的作法幾乎可以視爲北方版本的寺產管理運動。從條文中可以看出國民政府對待藏傳佛寺的手法與南方的漢傳寺廟頗爲類似，皆是用當地居民與公權力，直接與間接地挑戰當地宗教權威。[99]內蒙當地也有民眾開始反對佛教，認爲佛教是封建枷鎖，並且攻擊僧侶與寺廟。[100]身爲伊斯蘭教民的蒙藏委員長馬福祥甚至提議「中央以黨治國，亦不宜再任宗教首領之蹂躪人民」。[101]此舉當然令七世章嘉驚恐，也讓他強烈反彈。

96 〈呈行政院〉，《蒙藏委員會公報》，期 10（1930 年 4 月），收入《民國邊政史料彙編》，冊 9，頁 503-505。

97 〈函復章嘉呼圖克圖〉，《蒙藏委員會公報》，期 10（1930 年 4 月），收入《民國邊政史料彙編》，冊 9，頁 575-576。

98 蒙藏委員會編，《蒙古會議彙編》（南京：蒙藏委員會，1930），頁 23-29，收入《民國邊政史料彙編》，冊 17，頁 215-221。

99 邵佳德，〈傳統佛寺的近代轉型：民國泰縣光孝寺培安和尚個案研究〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，期 83（2014 年 3 月），頁 103-119。

100 札奇斯欽、海爾保羅撰述，《一位活佛的傳記：末代甘珠爾瓦．呼圖克圖的自述》，頁 164。

101 馬福祥本身是回民，曾任西寧鎮守使，與七世章嘉也算是同鄉。〈呈行政院〉，《蒙藏委員會公報》，期 13（1931 年 1 月），收入《民國邊政史料彙編》，冊 11，頁 217。關於馬福祥的事蹟，見丁明俊，《馬福祥傳》（銀川：寧夏人民出版社，2000）。

他同時也上呈蔣中正，表示自己對漢人政府的往來公文程式「可否按照達賴、班禪一律」或「仍照舊章辦理」；[102]但南京國民政府完全不領情，時任行政院長的譚延闓指示：「蒙藏公文程式均以現有政治地位者爲限，章嘉呼圖克圖既與政治無關，自無加入之必要。」[103]很明顯地，國民政府在一開始並不認爲七世章嘉地位能與達賴、班禪並尊，也不知道如何利用這個前朝遺傳下來的國師，更遑論運用他在宗教上的聲勢。

與此同時，因爲駐京辦事處的帳目問題被人控訴貪汙，七世章嘉又與國民政府起了紛爭。他的駐京辦事處處長李長礪被發現假冒人頭，盜用公款，引起眾憤。[104]因爲這起案件，蒙藏委員會稱查閱清代的《理藩院則例》後，「發現」七世章嘉活佛只是駐京呼圖克圖，並非其自稱之「四大喇嘛」，推定七世章嘉過於驕傲、需索無度，因此要嚴懲。整件事情鬧到行政院後，甚至還驚動了閻錫山，閻錫山一接獲消息，馬上要求趙戴文速查此事。[105]最後在閻錫山的居中調節下，事件才宣告落幕。行政院以李長礪失蹤，懲罰章嘉駐京辦事處職員袁士驤，七世章嘉未受處分結案。[106]

此時七世章嘉已經意識到，儘管他一直支持漢人政府，但自己手上的宗教籌碼越來越少。[107]經由這次的調查案，可以看出當時國民政府根本不承認有所謂「四大喇嘛」，也揚棄之前利用章嘉體系來牽制哲布尊丹巴呼圖克圖的作法。

102 〈大國師章嘉呼圖克圖呈國民政府主席蔣中正〉，國史館藏，《國民政府》，典藏號 001-012070-00029-003，「蒙藏公文程式-003」。

103 〈行政院長譚延闓呈國民政府主席蔣中正〉，國史館藏，《國民政府》，典藏號 001-012070-00029-005，「蒙藏公文程式-005」。

104 謝海濤，〈南京國民政府初期與七世章嘉的關係研究：以「章嘉案」爲中心〉，《民族研究》，2013 年第 2 期，頁 102-103。

105 〈閻錫山電趙戴文查明中央取消章嘉呼圖克圖大國師封號事〉，國史館藏，《閻錫山史料》，典藏號 116-010101-0057-115，「北伐附三全會議及蒙藏事務案-115」。

106 謝海濤，〈南京國民政府初期與七世章嘉的關係研究：以「章嘉案」爲中心〉，《民族研究》，2013 年第 2 期，頁 105-107。值得一提的是，袁士驤曾經留學早稻田大學，背後是否有日本勢力干涉，還待釐清。高木理久夫、森美由紀，〈早稲田の清国留学生──『早稲田大学中国留学生同窓錄』の紀錄から〉，《早稲田大学図書館紀要》，號 62（2015 年 3 月），頁 76。

107 Hsiao Ting Lin, *Tibet and Nationalist China's Frontier: Intrigues and Ethnopolitics 1928-49* (Vancouver: UBC Press, 2006), p.93.

在 1932 年的《喇嘛轉世辦法》中，達賴、班禪與哲布尊丹巴位於同一位階，適用同一種方法；章嘉呼圖克圖則與其餘呼圖克圖採用另種方法。

五、失意的赴蒙宣化之行

對七世章嘉來說，對蒙古民族所具有的號召力是維持己身地位最有效的棋子，所幸緊接著而來的內蒙自治運動讓他有了可以發展的空間。北方邊疆民族問題這塊南京國民政府的軟肋，讓他再次活躍於歷史舞臺。

1931 年九一八事變後，日本人輔佐清遜帝溥儀成立滿洲國，展開了對中國的新一輪入侵行動。1933 年 8 月 13 日親滿洲國的李守信（1892-1970）部隊佔領多倫諾爾，建立察東特別行政區。[108]內蒙古情勢益發險峻，在這種情勢下，以內蒙自治爲口號的德王崛起。德王（1902-1966）本名德穆楚克棟魯普，是錫林郭勒盟的副盟長。[109]他幼年在北京念書，因此結識了許多旅居的蒙籍知識分子，這些人對於內蒙的建省都相當不滿，也具有強烈的蒙古本位主義。當然這場運動的部分參與人士也受到當時南方寺產運動的影響，認爲藏傳佛教與喇嘛制度是讓蒙古積弱不振的主因。德王得到雲王雲端旺楚克（1871-1938）的支持之後，以外抗日本、內抵軍閥爲號，捍衛內蒙古人民權利之名，喊出內蒙自治口號。在短時間內，內蒙的錫林郭勒盟、烏蘭察布盟與伊克昭盟於 9 月 22 日向南京政府與各蒙古王公發出「內蒙三盟召集自治會議文告」，內蒙自治運動的號角正式吹響。[110]

事實上，內蒙自治運動的興起也有國際與宗教因素的影響。[111]1930 年代蒙古人仍對溥儀有向心力，日本人於是利用溥儀跟蒙古王公的關係，打通內蒙

---

[108] 木原林二著，任月海譯，〈多倫及郭家屯地方農業調查報告〉，任月海編譯，《多倫文史資料》，輯 2，頁 93。

[109] 德穆楚克棟魯普是七世章嘉所取的名字，參見劉學銚，《泛蒙古運動與內蒙古獨立：1919-2010》（臺北：唐山出版社，2017），頁 84。

[110] 陳健夫，《內蒙自治史料輯要》（南京：拔提書店，1934），頁 3，收入馬大正主編（下略），《民國邊政史料續編》（北京：國家圖書館出版社，2010），冊 24，頁 29。

[111] 金海，《近代蒙古歷史文化研究》（呼和浩特：內蒙古人民出版社，2009）。

各地貴族，想要進入內蒙拓展勢力。另一方面，相對於排佛的國民政府與蘇聯，親佛的日本更受蒙古喇嘛青睞。部分蒙古喇嘛選擇投靠日本人麾下，支持內蒙自治，例如五世甘珠爾瓦即在內蒙古待到蘇聯入侵後才離開。[112]日本人佔領期間對他們雖有些許影響，但「生活還是照常」。甚至在德王的推波助瀾下，五世甘珠爾瓦與其他多倫諾爾的呼畢勒罕還受邀多次前往日本訪問。[113]對五世甘珠爾瓦來說，以傅作義為代表的漢人政權比日本人更不可信，因此他也傾向並同情蒙古人尋求自治。

九世班禪的參與，更是蒙古自治運動順利推行的關鍵原因。1923 年，九世班禪與十三世達賴因稅收問題起了紛爭，憤而離開札什倫布寺到中土巡迴。他在 1928 年正式與國民政府聯繫，隔年在南京成立辦事處，於 1931 年參加南京國民會議後，在 1932 年擔任西陲宣化使。他在隔年離開南京，在德王的邀請下，經北平到綏遠貝勒廟（百靈廟，Batu-kha'alagh Sume），宣化蒙民抗日救國。[114]九世班禪一方面在百靈廟發表抗日宣言、慰問前線陣亡將士，希望「藉佛力之加被，彌戰禍於無形」，但一方面卻又「望政府即時注意，速籌良法，免失指臂之效」。[115]研究者多半關注九世班禪的返藏，強調國民政府對他的幫助，但卻較少著墨九世班禪的「赴蒙」，但若仔細審視，便會發現九世班禪對國府的態度並不一致。十三世達賴喇嘛剛過世，接手西藏政權的噶廈政府並不希望迎接一個具有實質政教權力的大喇嘛回去重新掌權。[116]九世班禪知道若要取得國民政府的支持，勢必得用非常手段，縱使跟國民政府交好，仍得以自身利益為重。他一方面接受西陲宣化使的封號，又「同情」德王推行蒙古自治運動。對德王來說，若能夠得到九世班禪的支持，那麼就像 1911 年外蒙獨立得到八世哲布尊丹巴支持一樣，成功機率將大增。[117]

112　札奇斯欽、海爾保羅撰述，《一位活佛的傳記：末代甘珠爾瓦．呼圖克圖的自述》，頁 148-151。
113　札奇斯欽、海爾保羅撰述，《一位活佛的傳記：末代甘珠爾瓦．呼圖克圖的自述》，頁 155-159。
114　朱麗雙，《國民政府的西藏專使（1912-1949）》（香港：中文大學出版社，2016），頁 205-206。
115　喜饒尼瑪、蘇發祥編著，《蒙藏委員會檔案中的西藏事務》（北京：中央民族大學出版社，2006），頁 193-194。
116　關於九世班禪的返藏，請參考朱麗雙，《國民政府的西藏專使（1912-1949）》，頁 199-235。
117　札奇斯欽、海爾保羅撰述，《一位活佛的傳記：末代甘珠爾瓦．呼圖克圖的自述》，頁 137。

九世班禪於 1933 年到百靈廟，也接受五世甘珠爾瓦的邀請，到五當召駐錫。[118]九世班禪在內蒙古一共舉辦了五場時輪金剛法會，除了弘法的意義，也讓國民政府看到他對內蒙古民眾的號召力，亦不無宣示之意。[119]另一方面，九世班禪派出羅桑堅贊（1881-?）、劉家駒（1900-1977）到廬山與蔣介石匯報情況，而蔣介石則派黃紹竑（1895-1966）前往內蒙了解情況。南京國民政府深知九世班禪對內蒙自治運動的影響力，為換取他對國民政府的支持，便同意他返藏。

在這樣的背景下，被視為親漢的七世章嘉自然也成為蒙古民眾仇視的對象。他從裡到外都反對蒙古自治運動，除了支持中央政府之外，還有自身因素。在蒙古人仇視佛教的情況下，支持自治運動的多半是對佛教不友善的維新派。他們多半是年輕人，仇恨寺院制度，認為那是破壞內蒙經濟的罪魁禍首。維新分子以德王為首，率先帶領改革內蒙的寺院制度，除了要求許多喇嘛還俗之外，還規定喇嘛一律得參加試經考試。[120]霎時之間，內蒙古的藏傳佛教陷入恐慌。七世章嘉知道若讓維新派掌權，自己與藏傳佛教在內蒙原本享有的地位便會不保；而九世班禪影響內蒙政局的行徑，更讓他擔心自己的地位將被取代。[121]班禪活佛在內蒙的宗教聲望本來即比章嘉活佛還高，隨時都可以取而代之，更何況支持內蒙自治運動的王公本就對七世章嘉抱有敵意。由此看來，支持一個願意承認自己且又鞭長莫及的漢人政府，儘管看似對蒙族同胞離心背義，卻也是勝算極高的選擇。因此，他接受了國民政府的蒙旗宣化使稱號。另一方面，國民政府也知道，比起七世章嘉，九世班禪更是需要拉攏的對象；黃慕松強調章嘉與班禪的地位並不一樣，應該「交由專門委員」酌議。[122]這也顯示國民政

118 札奇斯欽、海爾保羅撰述，《一位活佛的傳記：末代甘珠爾瓦．呼圖克圖的自述》，頁 141。

119 關於這五場時輪金剛法會的詳細過程，可參考文厚泓、陳慶英，〈民國時期九世班禪內地傳播時輪教法記略〉，《中央大學民族學報（哲學社會科學版）》，2015 年第 5 期，頁 101-102。

120 札奇斯欽、海爾保羅撰述，《一位活佛的傳記：末代甘珠爾瓦．呼圖克圖的自述》，頁 176。

121 關於七世章嘉參與內蒙運動的詳細情況，已有十分精彩的研究。參見秦永章，〈民國時期第七世章嘉呼圖克圖在內蒙古的宣化活動述略〉，《民族研究》，2010 年第 6 期，頁 87-88。

122 〈黃慕松電楊永泰查班禪與章嘉宗教上地位不同〉，國史館藏，《蔣中正總統文物》，典藏號 002-080200-00066-014，「一般資料－民國 21 年（14）」。

府從頭到尾對二者的看法並未改變。從國民政府的角度來看，七世章嘉地位就是低於九世班禪。七世章嘉的蒙旗宣化使署「不給經費，不招衛隊，只用僧官，以示限於宗教不涉軍事政治範圍」，足見國民政府對七世章嘉的防備之心。[123]

內蒙自治運動對七世章嘉而言不啻爲展露號召力的好時機。如果他讓維新派分子取消自治，那麼宣化將成爲他的功勞。國民政府爲了弭平自治要求，也勢必得給予他相應的酬勞和封號，事件結束後，他的權力將會進一步地擴大。對國民政府而言，當然也得贊同七世章嘉的宣化。國民政府很快地派出相對應的人馬前去援助，希望藉七世章嘉的「宗教之系統收拾蒙旗人心」。[124]

七世章嘉的蒙旗宣化之旅從山西五台山出發，山西軍政當局也派送衛隊跟隨，閻錫山更提供大量金援。[125]不過當他到了北京，卻受到旅京蒙古族同學會強烈反彈。[126]學生圍繞著嵩祝寺抗議，他們呼喊著「蒙古青年反對宗教干預政治」。[127]學生的抗議也表示七世章嘉對內蒙仍有一定的影響力，部分較爲保守的王公貴族恐怕還會遵守「師父弟子」的規矩，當七世章嘉要求他們停止自治時，會有群起效應。[128]蒙古史學家札奇斯欽更回憶到，七世章嘉還給南京政府發電文，描述「蒙古人對他，雖孝子之事父，莫能過也」。[129]

學生的擔心不無道理，因爲在 1933 年 5 月親國府的伊盟沙克都爾札布（1873-1945）才告訴蔣中正，七世章嘉是「黃教首領」，中央派遣他來當宣化使，「至感欣幸」。[130]爲了避免宗教影響政治的情況發生，蒙古旅平同鄉會也以「宗教不得干政」、「政教分離」的理由，要求蒙藏委員會不得讓章嘉前

123 〈蔣中正戴傳賢石瑛等蒙旗宣化使署不給經費不招衛隊請與章嘉呼克圖妥籌辦理〉，國史館藏，《蔣中正總統文物》，典藏號 002-060100-00056-008，「事略稿本－民國 21 年 12 月」。

124 〈李建章電蔣中正赴平幫章嘉做蒙旗工作〉，國史館藏，《蔣中正總統文物》，典藏號 002-080200-00129-090，「一般資料－民國 22 年（59）」。

125 札奇斯欽，〈蒙古與西藏歷史上的相互關係和它對中原的影響〉，《蒙古史論叢》，下冊，頁 931。

126 札奇斯欽、海爾保羅撰述，《一位活佛的傳記：末代甘珠爾瓦．呼圖克圖的自述》，頁 143。

127 札奇斯欽，《一個蒙古老人的回憶：札奇斯欽口述歷史》，頁 17。

128 札奇斯欽，《我所知道的德王和當時的內蒙古》（北京：中國文史出版社，2005），頁 67。

129 札奇斯欽，《一個蒙古老人的回憶：札奇斯欽口述歷史》，頁 16。

130 〈伊盟沙克都爾札布阿勒坦都奇爾等電林森蔣中正〉，國史館藏，《蔣中正總統文物》，典藏號 002-090102-00012-011，「積極治邊（一）-11」。

往。[131]事實上國民政府在任命九世班禪與七世章嘉擔任宣慰、宣化使時，也打破了自己樹立的「僧侶不得干政」、「政教分離」的原則，但面對邊疆大事，這樣的原則是可以擱置的。[132]由於受到北京內蒙古籍留學生的阻擾，七世章嘉的赴蒙之行拖到隔年二月才成行。[133]在七世章嘉抵達之前，內政部長黃紹竑便已經抵達百靈廟，出席第一、二次的自治會議。黃紹竑的重點不是參與會議，而是宣慰。[134]因爲國民政府不會承認這種會議，他是以「巡視」的身分參與會議，並與蒙方人士談判。[135]黃紹竑於 12 月回南京之後，便在行政院院會上報告會議內容與經過，最後決議以通過《蒙古自治辦法》，輔佐地方人士成立蒙古地方自治政務委員會結尾。[136]會議結束後，七世章嘉也在 1934 年到內蒙「巡視」一個多月，途經北平到錫蒙，原要繼續向西進行，但又因邊防問題回五台山鎮海寺。[137]

七世章嘉在內蒙自治的許多場合備受阻攔，這也看得出蒙古維新派與喇嘛階級間的紛爭已不可收拾。儘管高級喇嘛在內蒙政局中仍有一定勢力，但已不如從前，比起直接控制現實政治，他們現在考量更多的是如何利用宗教影響力換得現實的政治籌碼。九世班禪與七世章嘉兩位喇嘛皆需要中央政府給予資源，他們都在努力向漢人政府展示自己的號召力，也因此在他們之間出現了爭奪地盤的現象。另一方面，此次調解的失敗也象徵駐京呼圖克圖體制的終結。

---

131 〈蒙古旅平同鄉會電中央黨部軍事委員會行政院參謀總部〉，國史館藏，《蔣中正總統文物》，典藏號 002-090102-00013-314，「積極治邊（二）-314」。但有趣的是，旅平同鄉會卻對九世班禪赴蒙未置可否。

132 林孝庭將此種制度稱爲派遣使制度，見 Hsiao Ting Lin, *Tibet and Nationalist China's Frontier: Intrigues and Ethnopolitics 1928-49*, pp. 86-121，特別是頁 102。

133 陳健夫，《內蒙自治史料輯要》，頁 19，收入《民國邊政史料續編》，冊 24，頁 45。

134 黃紹竑，《五十回憶》（北京：東方出版社，2011），頁 327。

135 黃紹竑，《五十回憶》，頁 327-332。

136 方範九，《蒙古概況與內蒙自治運動》（上海：商務印書館，1934），頁 104-115，收入《民國邊政史料續編》，冊 24，頁 272-281。

137 〈章嘉電蔣中正決本中央意旨前往內蒙宣化請發旅費即行出發安慰蒙族人心〉，國史館藏，《蔣中正總統文物》，典藏號 002-080200-00136-161，「一般資料－民國 22 年（66）」；〈章嘉電蔣中正遵暫緩赴蒙擬先回平處理署務〉，國史館藏，《蔣中正總統文物》，典藏號 002-080200-00162-136，「一般資料－民國 23 年（20）」。

以往蒙藏與中央關係出現紛爭時，滿清朝廷常派遣有名望的駐京呼圖克圖居中協調，章嘉呼圖克圖即是最佳典範。[138]但局勢變化使得中央與邊疆的協調關係瀕臨破滅。一來是南京國民政府的疏忽，並未給予七世章嘉應有的地位，種種衝突與「降級」讓他從神壇跌入人間；二來近代蒙古因外力影響、在民族本位主義興起後，已不允許能夠左右局勢、在漢人與蒙人間居中協調的宗教人物存在。

這次宣化之旅的形式意義多於實質意義。國民政府已摸清七世章嘉的虛實，不再擔憂他的宗教影響力會反噬現有的蒙漢關係，蒙古人「詆章嘉至力」更讓七世章嘉離不開漢人政權。[139]不過這也給七世章嘉帶來新的契機，這位蒙古佛爺在漢人圈打響了愛國名聲，成就了對國民政府的忠心形象。他更與閻錫山、徐永昌這些「山西幫」交好，徐永昌在 1934 年 5 月第一次在五台山「謁見」七世章嘉時，還稱他爲「絕頂聰明」且「愛惜物力」之人。[140]1937 年隨著日本人入侵，七世章嘉也在閻錫山的幫忙下隨國民政府撤退到大後方，從此再也沒回到蒙地。[141]

六、從蒙古喇嘛到漢人國師

1933 年的失敗，讓七世章嘉清楚意識到自己在內蒙民眾心中的地位已大不如前，他也改變策略，更加強化自己與漢傳佛教的連結，以尋求新的宗教支持力量。尋找新的群眾支持者對七世章嘉而言並不難，在北洋與南京政府的宣

138 此部分又以安多地區的僧侶爲主，詳 Paul Kocot Nietupski, *Labrang Monastery: A Tibetan Buddhist Community on the Inner Asian Borderlands, 1709-1958* (Washington: Lexington Books, 2010), pp. 123-125.

139 〈譚延闓日記〉，1930 年 6 月 16 日，中央研究院近代史研究所藏，「近代史數位資料庫」（2019 年 12 月 31 日檢索）。

140 〈徐永昌日記〉，1934 年 5 月 22 日、5 月 25 日，中央研究院近代史研究所藏，「近代史數位資料庫」（2019 年 12 月 31 日檢索）。

141 〈蔣中正電閻錫山希即妥速護送章嘉宣化使爲盼〉，國史館藏，《閻錫山史料》，典藏號 116-010101-0119-228，「全面抗戰晉察綏暨平忻戰役案-228」；章嘉大師圓寂典禮委員會，《護國淨覺輔教大師章嘉呼圖克圖史蹟冊》，頁 34。

傳之下，許多漢地民眾早已堅信七世章嘉是內蒙的最高宗教領袖，襄助共和的他是民國的支持者，並非分裂分子。在民族主義高漲的年代，這點至關重要。在蒙古自治運動中，國民政府也不斷告訴民眾七世章嘉赴蒙宣化三民主義以啓民。[142]因爲時局的因素，七世章嘉在更早之前便超越了歷代的章嘉呼圖克圖，與漢地佛教建立緊密聯繫，這也使他順利躋身漢傳佛教的領導圈，並且在離開內蒙古與五台山遠赴漢地後，仍獲得一定的群眾支持。

顯、密之間所存在的固有藩籬，在近代中國佛教面臨共同的政治困局之際也稍微消解。這也使得七世章嘉有了新的著力點。在佛教界共同面臨政治勢力呑噬固有疆域、在漢地居民不甚了解藏傳佛教上層喇嘛等級制度的情況下，七世章嘉成爲漢地僧侶眼中替佛教發言的偉大「國師」，這點在清末民初的廟產興學事件中最能體現。佛寺所擁有的財富一直是清末民初輿論界的討伐對象，各方勢力都想充分利用這筆財產，例如張之洞（1837-1909）即提出了寺產興學的辦法。到了民國，原本受滿清皇室庇佑的寺廟頓時失去保護者，一時人人可欺。[143]在這種情況下，漢地佛教的領導者太虛法師（1890-1947）組織了中華佛教總會，希望能夠統一力量與政府和黎民百姓打交道，共同維護自身利益。對漢傳佛教而言，必須要找個了解自身處境，而又得同時與政府有友好關係的同道中人。這個人選非民國的最佳宗教盟友七世章嘉莫屬。因此中華佛教總會一開始的名譽會長便由七世章嘉擔任，這個職位還是袁世凱推薦七世章嘉接手的。[144]袁世凱除了希望在宗教圈安插自己人外，應該也還有提升七世章嘉在漢傳佛教地位的意圖。

---

142 〈電〉，《蒙藏委員會公報》，期 3、4 合刊（1929 年 8 月），收入《民國邊政史料彙編》，冊 8，頁 351-352。

143 廟產問題延伸並持續到 1930 年代，對中國佛教的發展造成巨大衝擊。參見邵佳德，〈傳統佛寺的近代轉型：民國泰縣光孝寺培安和尚個案研究〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，期 83，頁 39-42；陳金龍，《南京國民政府時期的政教關係：以佛教爲中心的考察》（北京：中國社會科學出版社，2011）；付海晏，〈革命、法律與廟產──民國北平鐵山寺案研究〉，《歷史研究》，2003 年第 3 期，頁 105-120。

144 〈重申攘奪廟產之禁令〉，《申報》，1914 年 1 月 31 日，第 10 版。

一開始七世章嘉的確沒讓北洋政府失望，十分盡責地扮演好政教友好的代言人。然而當 1914 年寺產爭奪運動益發嚴重時，擔任名譽會長的七世章嘉卻透過國務院總理熊希齡（1870-1937）發出聲明，希望督促袁世凱注重寺產問題。[145]他大概沒想到，此舉反而讓袁世凱重下禁令，要求各呼圖克圖活佛不得再透過其他管道抗議政府。[146]這也間接給了七世章嘉警告，暗示他關於佛寺的事情點到爲止即可。而七世章嘉也相當識時務，縱使他同情漢傳佛教的遭遇，卻不再繼續上書。另一方面，袁世凱雖對漢族佛教苛刻，但卻透過《蒙古待遇條例》保護藏傳佛教寺廟的諸多特權，原因無他，就是希望透過佛教來籠絡蒙藏。[147]畢竟比起宗教引起的經濟民生紛爭，利用它來維繫領土統一才是更重要的國之大事。袁世凱的籠絡政策當然遭到漢傳佛教非議，太虛法師在論述廟產管理條例的不合理處時，也提了「同一佛教，政府待遇各殊」等質問。[148]這些問題都被當局置之不理，南方的寺產運動仍如火如荼地進行，佛教也遭遇空前危機。

不過儘管有北洋政府的護持，七世章嘉也很敏銳地嗅到了今時不同往日的詭譎氛圍。他很清楚地知道比起漢人政府爲了疆域統一而給予的幫助，他還需要得到漢地普通民眾的支持，才能鞏固當今地位。這點與前幾世的章嘉呼圖克圖相當不同。以往他們只需要搞定紫禁城的滿人主子、維持舊有的施主喇嘛關係即可，如今他卻得直接面對廣大群眾博取漢人民心。

蒙古民族主義的興起更使身分尷尬的七世章嘉加速自己的「漢化」。1919 年當五四運動方興未艾之際，北京的佛寺受到嚴重的衝擊。與此同時，外蒙取消自治更惹怒一些在京就讀的蒙籍學生，其中不乏情緒激昂的意見，認爲佛教是自治失敗的罪魁禍首，是佛教使得蒙古人食古不化。七世章嘉在這個敏感時

145 許效正，〈清末民初廟產問題研究（1895-1916）〉（西安：陝西師範大學博士論文，2010 年 5 月），頁 136。

146 〈大總統申令〉，《申報》，1914 年 7 月 6 日，第 3 版。

147 許效正，〈清末民初廟產問題研究（1895-1916）〉，頁 194。

148 許效正，〈清末民初廟產問題研究（1895-1916）〉，頁 200。

間點選擇離開熟悉的北方，到杭州、浙江一帶以及普陀山遊歷。[149]在旅程中，他也與許多南方的宗教領袖見面，比起前幾代的章嘉呼圖克圖，七世章嘉更注重這些漢地盟友。由於報章雜誌的大力宣傳，他不再是深宮裡的章嘉呼圖克圖，而是令人尊敬的章嘉國師，他的名號也就此打響開來。比起群情激昂的蒙古學生，南方的漢人似乎比較尊崇這位北京來的佛爺，他在此處獲得不少溫暖。然而此時的七世章嘉對漢地佛教事務介入不深，因爲在袁世凱的警告後，他更了解到漢人政府對他的定位與願意賦予的權力界限，漢人政府比漢人教友更爲重要，多涉入漢地佛教的事務對他而言風險太高，因此泰半的時間他還是待在五台山。

國民政府控制北方之後，仍繼續束緊對佛教的控制，繼續視佔有大批田產的佛寺爲收稅大戶。1930 年代南京國民政府也陸續展開了廟產管理和破除迷信運動，許多佛寺受到衝擊，再加上左傾的社會氛圍，傳統被視爲大地主、大財團的佛寺更常成爲地方鄉里圍剿的對象，佛教勢力在此時受到嚴重破壞。多虧七世章嘉政治的特殊地位，使他倖免於此，但仍不免受到波及。在盧溝橋事變之前，五台山的收租狀況已經大不如前，許多僧人出逃。由於生計困難，在閻錫山的幫助下，國民政府蒙藏委員會還特派專員帶了數萬元到山施賑。1937 年後隨著戰情越來越緊張，七世章嘉終於離開五台山。而此次離去，即是永別。

七世章嘉在閻錫山的幫助下，先到南京、漢口、重慶，最後落腳成都，在大後方的日子裡，他也多次發表抗戰宣言與舉辦法會。[150]然而在戰爭物資匱乏的年代，經濟上也更爲窘迫。剛到重慶時，他甚至因爲生活困頓而請蔣中正補發生活津貼。[151]抗戰勝利後，他也曾因成都的居所實在太小，無法容納秘書辦

149 〈呼圖克圖來杭先聲〉，《申報》，1919 年 11 月 4 日，第 7 版。

150 〈蒙旗僧民組織自衛軍協助政府參加抗戰章嘉呼圖克圖抵渝談〉，《重慶掃蕩報》，1939 年 11 月 11 日，第 1 版；章嘉大師圓寂典禮委員會，《護國淨覺輔教大師章嘉呼圖克圖史蹟冊》，附錄「章嘉大師年譜」。

151 〈吳忠信呈蔣中正請給予章嘉康達多爾濟津貼俾紓其困〉，國史館藏，《蔣中正總統文物》，典藏號 002-060100-00225-005，「事略稿本－民國 36 年 6 月」。

事人員，再度上書請求更換更大的住所。[152]與以往在北京、五台山的禮遇相比，此時的日子可謂慘澹。不過七世章嘉知道，只要國民政府認為未來仍會統一全中國、控制蒙藏地區，只要他在宗教上繼續有一定的影響力，就會善待自己，他依舊是被政府承認的國師。

看穿這一點的還有漢傳佛教的領導者太虛法師，他倆在袁世凱主政時即互相認識。當漢傳佛教在戰後岌岌可危、國軍在各地濫徵寺廟鳩佔鵲巢時，太虛法師在 1945 年底成立了中國佛教會整理委員會，此時能接觸到政府高層的七世章嘉自然也成為委員會的核心人物。1947 年，太虛法師意外因腦溢血逝世後，七世章嘉也自然而然地接任會長。剛當上會長的七世章嘉一開始就著手處理役齡僧侶免做一般兵、轉服替代役之事，而後蔣中正聽其建議「酌予採納」，著實開臺灣替代役之風。[153]不過隨著國共內戰的戰情惡化，中國佛教會原本預想要進行的諸多改革也付諸東流。

1949 年是各個藏傳佛教高僧的風陵渡口，而七世章嘉的遷臺宿命早已注定。章嘉呼圖克圖體系活佛的特殊性，讓他勢必得跟著施主的腳步移動。在國民政府與西藏的矛盾衝突下，他不太可能選擇到西藏，而經過 1933 年蒙古維新派帶給他的洗禮後，他也意識到北方已非容身之處；外蒙古此時也淪為蘇聯勢力範圍，對佛教極其不友善。因此 1949 年 12 月底蔣中正要七世章嘉來臺，他只好答應。[154]來臺後的七世章嘉已少過問政事，全心投入宗教事務，五世甘珠爾瓦也來到臺灣，並與七世章嘉重修友好。七世章嘉此時除了充當政府必要的蒙藏代表之外，多數的時間都投入整頓來臺重組的中國佛教會。[155]但另一方面，七世章嘉的轉型也的確成功，來臺後期為了更融入漢地佛教，平時以穿著

---

[152] 〈章嘉函國民政府文官長吳鼎昌為請協助覓駐所〉，國史館藏，《國民政府》，典藏號 002-080200-00296-057，「一般資料－民國 30 年（3）」。

[153] 〈蔣中正接章嘉乎圖克圖委員簽呈〉，國史館藏，《蔣中正總統文物》，典藏號 002-060100-00225-005，「事略稿本－民國 36 年 6 月」。

[154] 〈蒙藏委員會電蔣中正謂章嘉乎圖克圖隨政府來臺灣擬晉謁特代電陳〉，國史館藏，《蔣中正總統文物》，典藏號 002-020400-00040-065，「革命文獻－政治：邊務（二）」。

[155] 相關活動整理，可參考闞正宗，〈七世章嘉呼圖克圖與戰後中國佛教會〉，「藏傳佛教在臺灣學術研討會」，臺北：文化部蒙藏文化中心，2019 年 10 月 26 日。

袈裟爲主，而非藏傳佛教的服飾。爲了因應風土民情，他行走全臺各地佛寺，行腳之處遠至雲林、屏東，對屬於佛教傳揚邊陲地的臺灣寺廟來說，這位擁有蒙、藏、漢學傳統的大師造訪，無疑是件殊勝的大事。在戰後政府與中國佛教會的往來書信中，官方多稱其爲章嘉，而非章嘉呼圖克圖。政府雖認定他爲國師，但國師僅是尊稱，並無政治實權，國師與大師二詞更是常被並用。

七世章嘉於 1951 年領團赴日參加第二屆世界佛教大會。這個會議多有佛教徒反共的意味，他也在 1952 年與日方協商，讓二戰時期在南京城牆挖出的玄奘佛骨，從琦玉回到臺灣。北京當局對此表達強烈抗議，並透過中華佛教協會向日本施壓。爾後在駐日大使董顯光（1887-1971）與七世章嘉的斡旋下，玄奘佛骨才在 1955 年來臺並安置在南投日月潭的玄光寺（後移至玄奘寺）。七世章嘉因這起事件被時人認定爲中國佛教的守護者。

在戰後美國防共的布局下，退居臺灣的中華民國與日本從敵人變爲盟友。在許多人無法適應的情況下，七世章嘉卻與日本有更緊密的連結。蒙藏高僧對日本並沒有漢人那種不共戴天的仇恨，八年抗戰內日本也常多方籠絡，比起以剷除宗教迷信的共產黨，不少喇嘛對日本其實頗有好感。第十四世達賴喇嘛的長兄當才仁波切（1922-2008）就曾寫信給七世章嘉，認爲除了移居美國之外，日本也是一個好的選擇。[156]從蒙藏高僧的戰後逃脫路線也可以看出各自政治勢力的排列組合，像一直游移在中日之間的第五世迪魯瓦呼圖克圖（1884-1965）逃到美國，另一位同爲駐京八大呼圖克圖的第六世拉果呼圖克圖（1921-1979）則是逃到印度，他們在 1950 年前後陸續都與七世章嘉有書信往來。[157]高僧的溢散對中原佛教來說雖是一大損失，但卻也讓藏傳佛教在世界各地開枝散葉。

七世章嘉在 1957 年因胃癌逝世，臨終前吩咐隨扈陳敬軒、賀永慶，若政府來日反攻大陸成功，則將靈骨與私人物品安放在五台山鎮海寺，並且再請政

156 翻譯轉引自劉國威，〈初解章嘉大師來臺後（1949-1957）的著作與書信〉，「藏傳佛教在臺灣學術研討會」，臺北：文化部蒙藏文化中心，2019 年 10 月 26 日。

157 劉國威，〈初解章嘉大師來臺後（1949-1957）的著作與書信〉，「藏傳佛教在臺灣學術研討會」，臺北：文化部蒙藏文化中心，2019 年 10 月 26 日。

府組織靈童尋訪小組，尋找新的章嘉呼圖克圖呼畢勒罕。反攻大業未盡，也只能存做他想。[158]國民政府為他舉辦了盛大的圓寂典禮，典禮以藏傳佛教儀式進行，除了一干漢傳佛教高僧參加外，還由五世甘珠爾瓦主持典禮。[159]鍾伯毅（1880-1962）也為了這個葬禮寫了〈章嘉大師禮讚六章〉：

> 密垂蒙藏尚薪傳，崇號章嘉開有先。聖胤緜緜垂十九，紹隆佛種座生蓮。
>
> 來歸法幟獨臨風，卅載馳驅不計功。外攘安內勤輔教，把珠一笑海桑紅。
>
> 臨台一髮感中原，献計何惜八萬門。祇以大心融顯密，浪花烟樹寫乾坤。
>
> 轉世因緣妙可尋，寧論示疾維摩心。誓披俄共行誅伐，遺表何徒泣藝林。
>
> 誓振文殊舊道場，中邊味領五台光。奘師塔與中華藏，三願都貽國壽昌。
>
> 葉葉衣花風雨殘，誰饒舍利瑞光蟠。盈千不壞物飛物，合當莊嚴萬德看。[160]

由此可以得出時人對七世章嘉的看法。他們多著重在七世章嘉與政府的合作關係，至於政治與宗教間的衝突與矛盾則置之不談。畢竟對撤退來臺的國民政府來說，這個國師的支持是自己對蒙藏地區擁有統轄權最強而有力的宗教標誌。

在七世章嘉圓寂之後，五世甘珠爾瓦接任了中國佛教會會長的職位。但此時中國佛教會的成員以漢僧為主，政府輔佐一個已無政治勢力的藏傳佛教喇嘛，象徵意義大於實質意義。而戰後新興宗教團體的崛起，也代表著中國佛教會的逐漸式微。[161]戰後有名的宗教領袖，如星雲法師、證嚴法師，多半是「不墨守成規者」（nonconformists）。[162]以星雲法師為例，雖然剛開始從大陸來臺時也是中國佛教會的會員，但他對中國佛教會的處事並不滿意，更曾經因與中國佛教會理事當選方式的理念不合，斷然退出由七世章嘉當政的中國佛教會。[163]中國佛教會少了有力高僧的護持也逐漸式微，淡出民眾記憶。在宗教界

158 章嘉大師圓寂典禮委員會，《護國淨覺輔教大師章嘉呼圖克圖史蹟冊》，附錄「遺囑」。

159 札奇斯欽、海爾保羅撰述，《一位活佛的傳記：末代甘珠爾瓦．呼圖克圖的自述》，頁 188-189。

160 鍾伯毅，〈章嘉大師禮讚六章〉，《海潮音》，卷 38 期 4（1957 年 4 月），頁 5。

161 闞正宗，《臺灣佛教的殖民與後殖民》（臺北：博揚文化事業公司，2014）。

162 Richard Madsen, *Democracy's Dharma: Religious Renaissance and Political Development in Taiwan* (Berkeley: University of California Press, 2007), 中譯本為趙文詞著，黃雄銘譯註，《民主妙法：臺灣的宗教復興與政治發展》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2015），頁 243-284。

163 關於這段問題，請參考釋星雲，《星雲日記》（高雄：佛光出版社，1997），頁 30。

方面，由於藏傳佛教在 1949 年到 1980 年間在臺灣並不盛行，因此七世章嘉也更鮮爲人知。大體而言，當代臺灣佛教界除了曾經在其門下學佛三年的淨空法師之外，已經少有人記得七世章嘉。淨空法師也在 2017 年七世章嘉逝世六十週年時，在澳洲舉辦紀念活動，並出版紀念專刊。臺灣佛教界如今也多以章嘉大師稱之，他便以這樣的形象活在佛教徒的心目中，甚至有人忘卻七世章嘉身爲藏傳佛教喇嘛的身分。

七世章嘉舍利子的紀念塚位於北投中和禪寺的後山，人煙罕至，且蒙藏委員會已經將舍利子移放他處，紀念塚如今僅是衣冠塚。官方也不再舉辦相關的紀念活動，目前僅有一些民間熱心人士打理。七世章嘉在臺駐錫之處青田街八號，則是今日的蒙藏文化中心，裡頭設有章嘉大師紀念堂。在這個紀念堂中，官方爲其形塑了兩種歷史形象，一是對內蒙的宣化，另一則是在臺灣的弘法，特別是迎接玄奘佛骨回臺這一大事。[164]

然而，章嘉呼圖克圖體系的故事並未隨著七世章嘉的隕世而宣告終結。2015 年，七世章嘉出家的郤藏寺舉行盛大的儀式，重新供奉七世章嘉。中共近年尋訪許多喇嘛活佛，如原本被禁止轉世的另一位駐京呼圖克圖敏珠爾活佛。另外，遠奔印度達蘭薩拉的第十四世達賴喇嘛，也在近年認證了一位新的「八世章嘉呼圖克圖」。筆者訪問青海佑寧寺耆老，得知八世章嘉也是青海本地人，年輕時曾在佑寧寺出家，後逃到達蘭薩拉投靠第十四世達賴喇嘛。[165]重新「轉世」的八世章嘉，政教脈絡與前幾世都不一樣，也暗示著未來可能會有更大的變局。

---

164 如「故事網站」曾刊載一篇關於玄奘頭骨迎回的故事，參見吳亮衡，〈一段發生於臺灣內地的佛教奇緣〉，https://gushi.tw/master-xuanzang/ （2019 年 6 月 13 日檢索）。

165 相關影片，可參考林宣瑋，「末代國師：第七世章嘉呼圖克圖」，https://www.youtube.com/watch?v=EwI5k86hSM0 （2019 年 6 月 13 日檢索）。另筆者曾於 2016 年至青海祐寧寺拜訪，也撰寫了系列報導文章，可參考林宣瑋，〈尋找國師〉，https://medium.com/wander-in-qinghai （2019 年 11 月 10 日檢索）。

結　語

著名的戰地記者周立波（1908-1979）在 1939 年到達延安時，曾指出晉察冀邊區的僧人，「他們出了家，但並沒有出國」。[166]綜觀七世章嘉呼圖克圖一生，即便他是個出「家」人，卻始終與「國」綁在一起，歷經了滿清王朝、北洋政府、南京國民政府，到政府遷臺，在其餘喇嘛選擇留守、回歸蒙藏時，選擇了一條很不一樣的道路。從他的身上也不禁讓人思考，在新舊政權交替之際，前清尊崇的藏傳佛教僧侶，到底該如何替未來鋪道？在不同選擇之下，又隱藏著怎樣的盤算？而研究者又怎麼從不同選擇中發現更爲細緻、複雜的邊疆政教關係？

從七世章嘉的例子來看，無論欲達成的政治、宗教目的爲何，他始終表明認同「內地」，強調自己支持五族共和。他是滿清的國師，卻也可以很坦然地接受取而代之的中華民國。如僅將他的「襄助共和」視爲理所當然，那便太過忽視族群政治的錯綜複雜。畢竟滿清覆滅之後，多數的蒙藏喇嘛對中華民國這個新的漢人施主是有所保留的。這除了族群因素之外，也宣告了原有的施主徒弟關係已然轉變，既有的權力結構留下了巨大的眞空。七世章嘉選擇投靠以漢人爲首的新政府，更顯示他並非以狹隘的種族觀點作政治判斷，其中必有他決定與之合作的關鍵因素。縱使「國師」的稱號名目意義大於實質，他也擅長利用自己身分與漢人政府進行斡旋。與此同時，他在自己的轄區面臨政治危機時，則選擇投入陌生的南方繼續弘業，開闢另一個支持來源。從這個案中，更能看出佛教僧侶在面對政治變局的能動性。七世章嘉在漢化的過程中發揮自己的宗教影響力，並且強調自己「國師」的身分以使政府繼續拉攏他。

另一方面，歷代政府則是不斷利用章嘉所擁有的宗教影響力與象徵意義。袁世凱及北洋政府與之交好，因爲袁世凱知道他需要七世章嘉的「襄助共和」來籠絡即將分崩的邊疆政局。但當七世章嘉「跨越邊界」影響廟產興學的紛爭

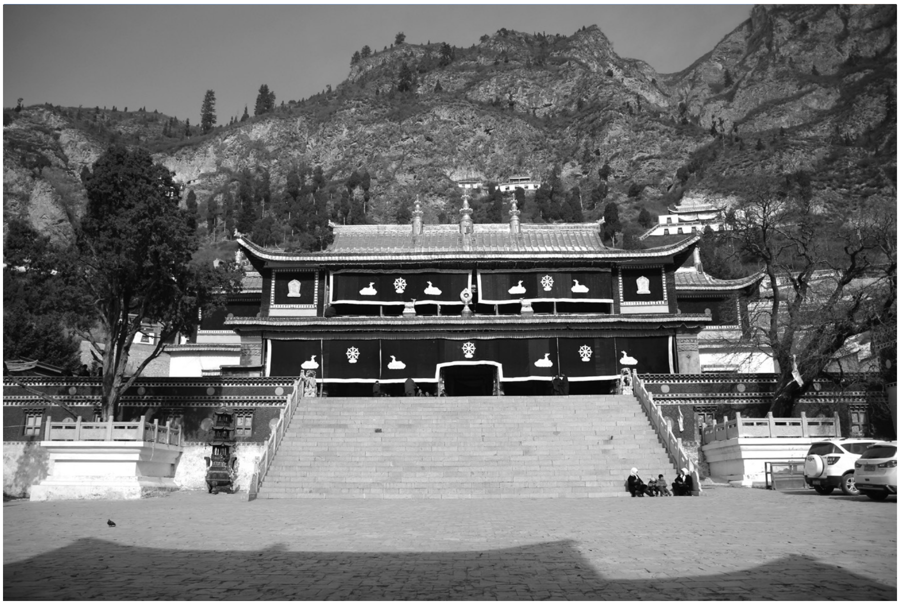
[166] 立波，《晉察冀邊區印象記》（北京：讀書生活出版社，1939），頁 90。

時，北洋政府仍不加留情地斥責。而南京政府在一開始降低宗教位階，並試圖淡化他的國師角色；但在蒙古自治運動中，卻發現這張神主牌不可或缺之處，政府需要七世章嘉的「主張統一」來合理自己對邊疆政局的介入。只要「統一」這張牌有用，七世章嘉就可藉由他的蒙古身分在漢人政府中謀得立足之地。政府也清楚地知道自己是七世章嘉的權力來源，「國師」的聲望基礎是需要哄抬的，因此七世章嘉脫離不了漢人政府，只能維持這種互利共生的平衡。

在蒙藏委員會已經裁撤的今日，七世章嘉這位末代國師的故事似乎也距離我們很遙遠。但宗教與政治的角力卻仍未停歇，每逢選舉期間，總可以見到政治人物不停拜訪各個宗教領袖，許多宗教團體甚至富可敵國，宗教人物一聲令下就是大量的選票。趙文詞（Richard Madsen）將宗教在臺灣興隆、與政治的互動稱爲「民主妙法」，即便在政治肅殺的氣氛中，宗教也能保有「局部獨立性」。[167]綜觀七世章嘉的一生，可以看見宗教與政治的自主性和能動性，兩者都有各自的目標，也相互利用影響。畢竟凱撒與上帝，從來就不是兩回事。

[167] 趙文詞著，黃雄銘譯註，《民主妙法：臺灣的宗教復興與政治發展》，頁 245。

附圖 1　佑寧寺內章嘉佛倉



附圖 2　佑寧寺內七世章嘉青年照片

資料來源：附圖1、2均爲作者拍攝。

徵引書目

一、國史館藏檔案

《國民政府》

「蒙藏委員會駐各地辦事處組織法令案」，典藏號 001-012071-0236。

「蒙藏公文程式-003」，典藏號 001-012070-00029-003。

「蒙藏公文程式-005」，典藏號 001-012070-00029-005。

「一般資料－民國 30 年（3）」，典藏號 002-080200-00296-057。

《蔣中正總統文物》

「一般資料－民國 21 年（14）」，典藏號 002-080200-00066-014。

「一般資料－民國 22 年（59）」，典藏號 002-080200-00129-090。

「一般資料－民國 22 年（66）」，典藏號 002-080200-00136-161。

「一般資料－民國 23 年（20）」，典藏號 002-080200-00162-136。

「革命文獻－政治：邊務（二）」，典藏號 002-020400-00040-065。

「事略稿本－民國 21 年 12 月」，典藏號 002-060100-00056-008。

「事略稿本－民國 36 年 6 月」，典藏號 002-060100-00225-005。

「積極治邊（一）-11」，典藏號 002-090102-00012-011。

「積極治邊（二）-314」，典藏號 002-090102-00013-314。

《閻錫山史料》

「北伐附三全會議及蒙藏事務案-115」，典藏號 116-010101-0057-115。

「閻錫山史料」，典藏號 116-010101-0119-228。

二、實錄、史料彙編

〔清〕土觀．洛桑卻吉尼瑪著，尕藏譯，《佑寧寺志》，西寧：青海人民出版社，1990。

〔清〕松森等修、福敏等纂，《欽定理藩部則例》，卷 58、59，收入《清代治藏行政法規》，北京：五洲傳播出版社，1999。

〔清〕鄂爾泰等奉敕修，《大清世宗憲皇帝實錄》，北京：中華書局，1985。

〔清〕趙翼著，曹光甫、趙麗琰校點，《簷曝雜記》，上海：上海古籍出版社，2012。

〔清〕慶桂等奉敕修，《大清高宗純皇帝實錄》，北京：中華書局，1985。

〔清〕覺羅勒德洪等奉敕修，《大清宣統政紀》，北京：中華書局，1986。

〔清〕覺羅勒德洪等奉敕修，《大清德宗景皇帝實錄》，北京：中華書局，1986。

《蒙藏委員會公報》，期 1、3-4（合刊）、7、8、10、13，1929-1931，收入馬大正主編，《民國邊政史料彙編》，冊 8、9、11，北京：國家圖書館出版社，2009。

中國第一歷史檔案館、中國藏學研究中心編，《清末十三世達賴喇嘛檔案史料選編》，北京：中國藏學出版社，2002。

內蒙古分局宗教問題委員會編，任月海編譯，《多倫文史資料》，呼和浩特：內蒙古大學出版社，2006。

方範九，《蒙古概況與內蒙自治運動》，上海：商務印書館，1934，收入馬大正主編，《民國邊政史料續編》，冊 24，北京：國家圖書館出版社，2010。

陳健夫，《內蒙自治史料輯要》，南京：拔提書店，1934，收入馬大正主編，《民國邊政史料續編》，冊 24，北京：國家圖書館出版社，2010。

喜饒尼瑪、蘇發祥編著，《蒙藏委員會檔案中的西藏事務》，北京：中央民族大學出版社，2006。

湯志鈞、湯仁澤編，《梁啓超文集》，北京：中國人民大學出版社，2018。

蒙藏委員會編，《蒙古會議彙編》，南京：蒙藏委員會，1930，收入馬大正主編，《民國邊政史料彙編》，冊 17，北京：國家圖書館出版社，2009。

三、傳記、回憶錄與日記

〈徐永昌日記〉，1934，中央研究院近代史研究所藏，「近代史數位資料庫」。（2019 年 12 月 31 日檢索）

〈譚延闓日記〉，1930，中央研究院近代史研究所藏，「近代史數位資料庫」。（2019 年 12 月 31 日檢索）

札奇斯欽，《一個蒙古老人的回憶：札奇斯欽口述歷史》，呼和浩特：內蒙古大學出版社，2015。

札奇斯欽，《我所知道的德王和當時的內蒙古》，北京：中國文史出版社，2005。

札奇斯欽、海爾保羅撰述，《一位活佛的傳記：末代甘珠爾瓦．呼圖克圖的自述》，臺北：聯經出版公司，1983。

章嘉大師圓寂典禮委員會，《護國淨覺輔教大師章嘉呼圖克圖史蹟冊》，臺北：編者，1957。

黃紹竑，《五十回憶》，北京：東方出版社，2011。

釋星雲，《星雲日記》，高雄：佛光出版社，1997。

四、報紙、報刊

《申報》（上海），1906、1912-1915、1917、1919。

《重慶掃蕩報》（重慶），1939。

《海潮音》（臺北），卷 38 期 4，1957 年 4 月。

五、專著

丁明俊，《馬福祥傳》，銀川：寧夏人民出版社，2000。

五台山志編纂委員會，《五台山志》，太原：山西人民出版社，1988。

王明珂，《羌在漢藏之間：一個華夏邊緣的歷史人類學研究》，臺北：聯經出版公司，2003。

王明珂，《游牧者的抉擇：面對漢帝國的北亞遊牧部族》，臺北：中央研究院、聯經出版公司，2009。

立波，《晉察冀邊區印象記》，北京：讀書生活出版社，1939。

朱麗雙，《國民政府的西藏專使（1912-1949）》，香港：中文大學出版社，2016。

波茲德涅耶夫著，張夢玲等譯，《蒙古及蒙古人》，呼和浩特：內蒙古人民出版社，1983。

金海，《近代蒙古歷史文化研究》，呼和浩特：內蒙古人民出版社，2009。

秦永章，《乾隆皇帝與章嘉國師》，西寧：青海人民出版社，2008。

張羽新，《清代四大活佛》，北京：中國人民大學出版社，1989。

張紀仲，《山西歷史政區地理》，太原：山西人民出版社，1992。

陳金龍，《南京國民政府時期的政教關係：以佛教爲中心的考察》，北京：中國社會科學出版社，2011。

陳曉敏，《清代駐京喇嘛研究》，北京：北京燕山出版社，2011。

楊海英，《ジャンガ・ホトクト：中国のために奔走したモンゴルの高僧》，東京：国際鄂爾多斯蒙古文化与経済研究協会，2003。

劉學銚，《泛蒙古運動與內蒙古獨立：1919-2010》，臺北：唐山出版社，2017。

橘誠，《ボグド・ハーン政権の研究：モングル建国史序說 1911-1921》，東京：風間書房，2011。

韓同，《民國六十年來之密宗》，臺北：蓮花精舍，1972。

釋妙舟，《蒙藏佛教史》，揚州：江蘇廣陵古籍刻印社，1993。

闞正宗，《臺灣佛教的殖民與後殖民》，臺北：博揚文化事業公司，2014。

Bulag, Uradyn E. *Collaborative Nationalism: The Politics of Friendship on China's Mongolian*. Lanham, Rowman & Littlefield Publishers, 2010.

Elliott, Mark. *Emperor Qianlong: Son of Heaven, Man of the World.* New Jersey: Pearson Education Inc., 2009.

Esherick, Joseph. Hasan Kayalı, and Eric Van Young, eds. *Empire to Nation: Historical Perspectives on The Making of The Modern World*. Oxford: Rowman & Littlefiled Publishers, 2006.

Lattimore, Owen. *Inner Asian Frontiers of China*. Boston: Beacon Press 1962.

Lin, Hsiao Ting. *Tibet and Nationalist China's Frontier: Intrigues and Ethnopolitics 1928-49*. Vancouver: UBC Press, 2006.

Madsen, Richard. *Democracy's Dharma: Religious Renaissance and Political Development in Taiwan*. Berkeley, University of California Press, 2007. 中譯本：趙文詞著，黃雄銘譯註，《民主妙法：臺灣的宗教復興與政治發展》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2015。

Nietupski, Paul Kocot. *Labrang Monastery: A Tibetan Buddhist Community on the Inner Asian Borderlands, 1709-1958*. Washington: Lexington Books, 2010.

Oidtmann, Max. *Forging the Golden Urn: The Qing Empire and the Politics of Reincarnation in Tibet.* New York, Columbia University Press, 2018.

Rawski, Evelyn. *The Last Emperors: A Social History of Qing Imperial Institutions*. Berkeley: University of California Press, 1998.

六、論文及專文

文厚泓、陳慶英，〈民國時期九世班禪內地傳播時輪教法記略〉，《中央大學民族學報（哲學社會科學版）》，2015 年第 5 期，頁 99-104。

付海晏，〈革命、法律與廟產——民國北平鐵山寺案研究〉，《歷史研究》，2003 年第 3 期，頁 105-120。

包金玲，〈《內蒙國民旬刊》研究〉，呼和浩特：內蒙古大學博士論文，2016 年 12 月。

札奇斯欽，〈蒙古與西藏歷史上的相互關係和它對中原的影響〉，《蒙古史論叢》，下冊，臺北：學海出版社，1980，頁 895-936。

朱普選，〈青海藏傳佛教歷史文化地理研究——以寺院爲中心〉，西安：陝西師範大學歷史學系博士論文，2006 年 4 月。

邵佳德，〈傳統佛寺的近代轉型：民國泰縣光孝寺培安和尚個案研究〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，期 83，2014 年 3 月，頁 89-131。

星全成，〈章嘉活佛系統在清朝治理蒙藏地區中的作用〉，《青海民族學院學報（社會科學版）》，2007 年第 3 期，頁 26-32。

秦永章，〈民國時期第七世章嘉呼圖克圖在內蒙古的宣化活動述略〉，《民族研究》，2010 年第 6 期，頁 83-91。

馬文成，〈國內章嘉活佛系統研究概述〉，《中國邊疆史地研究》，1990 年第 3 期，頁 33-37。

高木理久夫、森美由紀，〈早稲田の清国留学生——『早稲田大学中国留学生同窓錄』の紀錄から〉，《早稲田大学図書館紀要》，號 62，2015 年 3 月，頁 36-104。

康豹著，陳亭佑譯，〈近代中國寺廟破壞運動的空間特徵——以江南都市爲重心〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，期 95，2017 年 3 月，頁 1-37。

許效正，〈清末民初廟產問題研究（1895-1916）〉，西安：陝西師範大學博士論文，2010 年 5 月。

陳又新，〈第十三世達賴喇嘛在內地的活動〉，收入藍美華編，《邊民在內地》，臺北：政大出版社，2018，頁 289-309。

楊嘉銘，〈近年中國對章嘉之崇奉與研究〉，《蒙藏現況雙月報》，卷 17 期 3，2008 年 9 月，頁 17-29。

楊嘉銘，〈章嘉大師與臺灣藏傳佛教〉，《蒙藏季刊》，卷 19 期 4，2010 年 12 月，頁 50-65。

劉國威，〈初解章嘉大師來臺後（1949-1957）的著作與書信〉，「藏傳佛教在臺灣學術研討會」，臺北：文化部蒙藏文化中心，2019 年 10 月 26 日。

鄧建新，〈論藏傳佛教章嘉活佛系統的社會功能〉，《世界宗教文化》，2010 年第 2 期，頁 63-67。

賴惠敏，〈清政府對北京藏傳佛寺之財政支出及其意義〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，期 58，2007 年 12 月，頁 1-51。

謝海濤，〈南京國民政府初期與七世章嘉的關係研究：以「章嘉案」爲中心〉，《民族研究》，2013 年第 2 期，頁 97-109。

羅文華，〈清代駐京喇嘛管理機構考略〉，《明清論叢》，輯 4，北京：紫禁城出版社，2001，頁 252-261。

闞正宗，〈七世章嘉呼圖克圖與戰後中國佛教會〉，「藏傳佛教在臺灣學術研討會」，臺北：文化部蒙藏文化中心，2019 年 10 月 26 日。

Kung, Ling-wei. "The Transformation of the Qing's Geopolitics: Power Transitions between Tibetan Buddhist Monasteries in Amdo, 1644-1795." *Revue d'Etudes Tibétaine*s, 45 (April 2018), pp. 110-144.

七、網路資源

吳亮衡，〈一段發生於臺灣內地的佛教奇緣〉，https://gushi.tw/master-xuanzang/ （2019 年 6 月 13 日檢索）。

林宣瑋，〈尋找國師〉，https://medium.com/wander-in-qinghai （2019 年 11 月 10 日檢索）。

林宣瑋，「末代國師：第七世章嘉呼圖克圖」，https://www.youtube.com/watch?v=EwI5k86hSM0 （2019 年 6 月 13 日檢索）。

The Last Preceptor: The 7th Changkya Khutukhtu

Aaron Hsuan-wei Lin*

Abstract

Changkya Khutukhtu is regarded as one of the four great Tulkus of Tibetan Buddhism, ranked after the Dalai Lama, Panchen Lama, and Jebtsundamba Khutuktu, and has been honorably referred to as "the Preceptor." The National Government also described the 7th Changkya Khutukhtu, Lozang Penden Tenpé Drönmé (1891-1957), who was born in the late Qing period, as a patriotic Tulku Lama who not only helped the formation of the republic but also retained strong appeal to the Mongolian general public. In fact, the 7th Changkya Khutukhtu did not accept the authority of the central government fully and passively; he often used his influence in the religious world to attract political interest, and he established a mutually beneficial political—religious collaboration with the central government. Although the central government allowed the 7th Changkya Khutukhtu to hold certain powers, conflicts between politics and religion were not unheard of when the religious leader attempted to expand his influence. Academics both from Taiwan and China have attempted to understand this prominent figure through project-based research. However, none have presented a comprehensive discussion. In this study, the life and deeds of this last Preceptor—who lived from the Qing Dynasty to the Republican period, migrated from the borderland to the heartland of mainland China, and finally moved to Taiwan—are described, based on archives from the Academia Historica, contemporary documentation, and various other historical sources.

Keywords: Changkya Khutukhtu, Lozang Penden Tenpé Drönmé, four great Tulkus, Preceptor, Tibetan Buddhism

* Deloitte & Touche (Deloitte Taiwan)